И. Д. АМУСИН

Рукописи мертвого моря

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

И. Д. АМУСИН

РУКОПИСИ МЕРТВОГО МОРЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
Москва 1960

В книге рассказывается о находках древних рукописей в пещерах на берегах Мертвого моря. Эти рукописи оказались ценнейшими документами, относящимися к III в. до н. э. — VIII в. н. э. Эти рукописи двухтысячелетней давности предоставили в распоряжение науки подлинные первоисточники для изучения древних социальных и религиозно-философских течений. Найденные рукописи проливают свет на различные вопросы истории Сирии и Палестины, а главное дают в руки ученых важное звено в цепи событий, которые привели к зарождению христианства. О том, как были найдены кумранские рукописи и что они собой представляют, рассказано в настоящей книге.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
профессор С. И. КОВАЛЕВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В апреле 1948 г. журналы, газеты и радио оповестили мир о находке древних рукописей. Из сообщений стало известно, что весной 1947 г. бедуины полукочевого племени таамире обнаружили клад рукописей. В одной из пещер северо-западного побережья Мертвого моря, в пустынной местности Вади-Кумран (Иордания), в двух километрах западнее берега Мертвого моря и в 13 километрах южнее г. Иерихона, юноша-бедуин Мухаммед эд-Диб (т. е. «Мухаммед Волк») случайно набрел на исписанные древнееврейским письмом кожаные свитки, возраст которых, как было впоследствии установлено, превышает две тысячи лет. Последовавшие затем поиски и археологические раскопки привели к открытию в окрестностях Мертвого моря новых тайников с рукописями. В настоящее время найдено около 40 000 фрагментов различной величины, в том числе мелких и мельчайших обрывков и клочков, представляющих остатки около шестисот книг. Эти рукописные фрагменты на коже, пергаменте, папирусе и надписи на медных таблицах, составленные на

восьми языках и диалектах, охватывают огромный промежуток времени: от III в. до н. э. до VIII в. н. э. Почва Палестины впервые открыла для науки свои хранилища древних рукописей. Конечно, много ценных рукописей погибло безвозвратно, тем не менее теперь можно надеяться и на новые открытия. Заметим, что одна из наиболее значительных кумранских находок была сделана лишь в 1956 г.

В последнее время появились сообщения (пока еще не проверенные) о находке бедуинами еще двух тайников с рукописями.

Открытие рукописей в пещерах Кумрана вызвало к жизни новую научную отрасль — кумрановедение, получившую свое наименование по месту находок рукописей. Десятки научных журналов во всем мире широко предоставили свои страницы для публикации текстов, материалов и исследований новооткрытых рукописей. С июля 1958 г. в Париже начал издаваться специальный журнал «Revue de Qumrân».

Общее количество работ, посвященных кумранским рукописям, уже в настоящее время превысило три тысячи, а поток новых публикаций не иссякает. И тем не менее, научное изучение и исследование рукописей по существу только лишь начинается. Специалисты полагают, что изучение найденного материала потребует десятилетия работы представителей ряда отраслей наук: лингвистов, палеографов, филологов, историков, археологов, исследователей древних религий.

Интерес к новооткрытым рукописям проявляют не только ученые-специалисты. Радио, телевидение, газеты, журналы, специальные симпозиумы и беседы, популярные книги и статьи привлекли к рукописям внимание самых широких кругов.

По остроумному замечанию одного ученого, весь мир охвачен «свиткоманией».

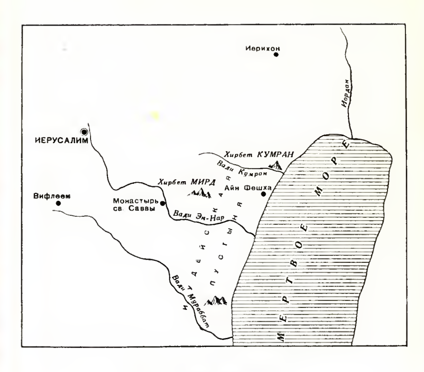


Рис. 1. Карта мест находок

Чем же замечательны эти рукописи? Что они собою представляют и о чем повествуют?

Открытие рукописей поставило перед наукой ряд сложных вопросов, связанных прежде всего с проблемой истоков раннего христианства. Правильное научное разрешение этих вопросов даст дополнительный материал для научной критики реакционных богословских теорий о возникновении христианства в результате божественного откровения.

Вполне понятно, что ответ на многочисленные вопросы, возникшие в связи с кумранскими находками, сможет быть дан лишь после опубликования и изучения всех

рукописей. Но уже и сейчас, когда издана только незначительная их часть, вырисовывается много важного и интересного. С этим мы и постараемся познакомить читателя, вводя его в курс сделанных открытий и возникших в связи с ними научных проблем [1].

В заключение автор считает своим приятным долгом принести глубокую благодарность М. М. Шейнману, инициативе и содействию которого эта книга обязана своим появлением.

---

[1] В настоящей работе использованы публикации, появившиеся до мая 1959 г.

ВВЕДЕНИЕ

Кумранские рукописи представляют остатки некогда обширной библиотеки. Как выяснилось, она принадлежала неизвестной ранее иудейской секте, проживавшей в Иудейской пустыне со II в. до н. э. до 68 г. н. э. и именуемой сейчас кумранской общиной. Кумранские рукописи можно условно разделить на две большие группы. К одной из них относятся рукописи библейских книг, к другой — произведения самой общины и другие небиблейские литературные и религиозные памятники. Библейские рукописи дают ценный материал для литературной истории отдельных библейских книг и становления библейского канона, т. е. строго отобранного и установленного впоследствии свода произведений, именуемого Библией. Тем самым научная критика Библии получила новые богатые перспективы дальнейшего развития. Небиблейские рукописи, освещающие организационную структуру, социальные отношения, быт и идеологию безвестной до сих пор оппозиционной секты, отражают картину социальных и умственных течений и ту конкретно-историческую обстановку, в которой возникало христианство. Тем самым кумранские рукописи обогащают науку новыми источниками, освещающими процесс происхождения христианства.

Прежде чем излагать историю открытий этих рукописей и их содержание, необходимо в общих чертах ознакомиться с той исторической средой и обстановкой, в которой они появились.

В 332 г. до н. э., во время завоевательных походов Александра Македонского, Иудея была включена в

состав созданной им державы, а после его смерти находилась попеременно под властью сильнейших эллинистических государств того времени: Птолемеевского Египта и Селивкидской Сирии. Борьба за Палестину завершилась победой Сирии. В 197 г. до н. э. Иудея была включена в состав Селевкидской державы. Владычество Селевкидов привело к чрезвычайному обострению всех противоречий, раздиравших иудейское общество.

Иудея была небольшим рабовладельческим государством, образовавшимся в конце XI в. до н. э. Включение Иудеи в состав эллинистического мира и непосредственные контакты с наиболее развитыми в то время эллинистическими государствами — Египтом и Сирией—ускорили экономическое развитие страны и способствовали резкой имущественной дифференциации и обострению социальных и политических противоречий.

Основную массу производящего населения страны составляли мелкие земледельцы, ремесленники и рабы. Образование крупных латифундий приводило к обезземеливанию крестьян, нехватке земли и вследствие этого к возникновению кабальной аренды. В одном из талмудических трактатов приводится такой текст арендного договора: «Я встану, вспашу, посею, скошу и свяжу снопы, смолочу и провею и сложу в кучу для тебя, и тогда ты придешь и возьмешь половину, а я за свои труды и издержки — половину». Помимо издольной аренды, практиковалась также аренда за определенно установленную оплату натурой или деньгами. В случае недорода или стихийных бедствий аренда приводила к разорению арендаторов, попадавших в жестокие лапы ростовщиков. В тяжелом положении находились и ремесленники. Об этом мы можем узнать из «Премудростей» Бен-Сиры, произведения, написанного в первой половине II в. до н. э. В частности, о плотнике говорится, что он «ночью работает, как днем»; о кузнеце, что «дым от огня иссушает его тело, его изнуряет жар пылающего горна, шум молота оглушает его ухо, и глаза его прикованы к модели сосуда»; о горшечнике,—который постоянно вертит колесо ногами, «так что вся его забота вращается вокруг подлежащего сдаче количества».

В том же произведении рисуется картина жестокой эксплуатации рабов. Автор этого поучения советует рабо-

владельцам не стыдиться «окровавить бока худому рабу». Наиболее показательны следующие советы этого идеолога рабства: «Корм, палка и груз—для осла; хлеб, битье и работа—для раба. Заставляй раба работать, и ты обретешь покой; оставь ему руки свободными — и он будет добиваться свободы. Ярмо и упряжь согнут выю осла, а злокозненному рабу согнут шею пытки и мучения. Займи его работой, чтобы он не бездельничал, ибо праздность научила многому скверному. Приставь его к работе, как подобает ему, а если он не будет повиноваться — наложи на его ноги оковы».

Приведенные советы, данные в виде сентенций, свидетельствуют не только о рабовладельческом характере общества, в котором они возникли, но также о том, что классовая борьба рабов, хотя бы в пассивной форме, никогда не прекращалась.

Господствующий класс иудейского общества составляли крупные землевладельцы и рабовладельцы, купцы, занимавшиеся внешней торговлей, ростовщики и откупщики налогов, жречество.

Особо привилегированное положение в иудейском обществе занимало жреческое сословие. В силу ряда конкретных исторических условий еще в период персидского владычества (VI—IV вв. до н. э.) жрецы заняли господствующее положение в стране. Объединив в своих руках управление духовными и светскими делами, жрецы установили свою безраздельную власть—иерократию. Опираясь на эту власть и используя «божественные установления», созданные предшествующими поколениями жрецов, они опутали население множеством обременительных налогов и поборов. Помимо десятины «из всего, что у Израиля», как это предписано библейскими книгами Чисел (18, 21) и Левит (27, 30—32), жрецы получали также «первинки» урожая и плодов. Так, в кн. Чисел предписывается: «Все лучшее из елея, и все лучшее из винограда и хлеба, початки их, которые они дают Яхве, я отдал тебе (т. е. жречеству.—*И. А.*). Все первые произведения земли их, которые они принесут Яхве, тебе принадлежат» (18, 12—13). Первенцы волов, овец и коз приносились жрецам в виде жертв (там же, 18, 17), а за первенцев людей и нечистых животных полагался денежный выкуп. Жрецами взимались также обязательные «добро-

вольные дары» натурой и деньгами, многие разорительные ритуальные повинности. В пользу иерусалимского храма со всего населения взыскивался специальный налог. Наконец, постоянные и непрерывные жертвоприношения также составляли немаловажный источник доходов для жрецов. В итоге, все эти поборы, повинности и налоги в пользу жречества и храма привели к обогащению жрецов и скоплению в храме огромных богатств.

Трудящееся население страны испытывало тягчайший гнет со стороны богачей и жрецов. Яркое свидетельство необычайной остроты социальных противоречий и борьбы между богатыми и бедными мы находим в сентенциях уже цитированного произведения Бен-Сиры: «Какой мир у гиены с собакой? И какой мир у богатого с бедным? Подобно тому, как дикие ослы в пустыне являются добычей для львов, так бедные являются пастбищем для богатых. Как для высокомерного отвратительно смирение, так для богатого противен бедный». Вполне естественно и закономерно, что идеолог класса рабовладельцев обосновывает необходимость сосредоточения политической власти в руках имущих, ибо мудрость, по его словам, приобретается лишь во время досуга, которого у трудящихся нет. Подобно греческому философу IV в. до н. э. Аристотелю, Бен-Сира утверждает, что люди, занимающиеся физическим трудом, не способны принимать участие в политической жизни, мыслить и решать какие бы то ни было политические вопросы. «Может ли быть мудрым тот, кто следует за плугом и хвастает бичом, погоняет волов и занят их работой, разговор которого—только о молодых волах? Сердце его занято тем, чтобы проводить борозды, он не спит, думая о корме для телят». То же самое относится и к ремесленникам, которые, хотя и полезны обществу («без них город не может ни возникнуть, ни существовать»), однако участие в государственной жизни для них невозможно из-за их занятости и отсутствия «мудрости».

К внутреннему социальному гнету и политическому бесправию прибавилось и внешнеполитическое угнетение. Включение Иудеи в состав разнородной и разноплеменной Селевкидской державы, занятой постоянными непрекращавшимися войнами и борьбой с центробежными силами, сопровождалось усилением налогового гнета. По-

стоянным явлением стал также беззастенчивый грабеж храмовых сокровищ. К этому прибавилось еще одно обстоятельство. Селевкиды вскоре перешли к политике насильственной эллинизации Иудеи, т. е. приобщения населения к обычаям, нравам и образу жизни греков. Политика эллинизации в державе Селевкидов проводилась не только по отношению к Иудее. Эллинизация подвластных Сирии территорий была выражением определенной исторической тенденции. Селевкиды при помощи эллинизации пытались как-то нивелировать и внутренне объединить свою пеструю и разнородную в экономическом, этническом, культурном и религиозном отношении державу. Что же касается Иудеи, то процесс ее эллинизации объективно ускорялся тем, что Иудея оказалась окруженной плотным кольцом эллинских и эллинизированных городов, где господствовала греческая культура.

При проведении политики эллинизации селевкидские цари опирались на образовавшееся в Иудее общественно-политическое течение «эллинистов». В состав этой группировки входили: перешедшая на сторону Селевкидов жреческая аристократия во главе с первосвященниками, назначавшимися царями Сирии; землевладельческая и рабовладельческая верхушка; богатые купцы, занимавшиеся внешней торговлей. Как правильно заметил А. Б. Ранович, «эллинист» был понятием не столько культурно-религиозным, сколько классовым[1]. В условиях древнего мира, когда всякая общественная идеология обязательно принимала форму религиозной, борьбу против «эллинизации» возглавило религиозное течение «благочестивых» («хасидеи»), в то время выражавших интересы народных масс.

Таким образом, получилось, что борьба против иноземного господства и собственных эксплуататорских классов приняла форму борьбы против эллинизации и, напротив, утверждение господства сирийских завоевателей и их привилегированных ставленников внутри страны — «эллинистов» проводилось при помощи насильственного насаждения эллинской культуры и эллинского образа жизни.

---

[1] А. Б. Ранович. Эллинизм и его историческая роль. М.—Л., 1950, стр. 131.

Вскоре после завоевания Иудеи сирийские цари, постоянно нуждавшиеся в средствах для своих непрерывных войн, приступили к бесцеремонному ограблению страны. В ответ на это усиливается народный гнев и поднимается народное движение, достигшее высшей точки в период религиозных гонений при сирийском царе Антиохе IV Эпифане (175—164 гг. до н. э.). Антиох IV Эпифан, крайне необузданный и своенравный [2], пришел к власти в весьма бурный период. Он обрушил на мятежную Иудею свирепые религиозные гонения: отменил иудейский храмовый культ и ввел обязательный греческий; под страхом смертной казни запретил празднование субботы, обряд обрезания, соблюдение ритуальных законов о пище и другие специфические иудейские религиозные обряды. Из эдикта, изданного по этому поводу Антиохом IV, видно, что эти мероприятия коснулись не только Иудеи[3]. Однако в Иудее насильственная эллинизация проводилась с исключительной жестокостью, так как здесь Антиох столкнулся с наиболее сильным очагом народного движения против сирийского господства. Религиозные гонения Антиоха IV были в известной мере ответом на непрекращающуюся борьбу масс против сирийского владычества и сирийских ставленников—«эллинизаторов». Религиозные гонения Антиоха лишь обострили эту борьбу и довели ее до кульминационного пункта — всенародного вооруженного восстания.

В период религиозных гонений Антиоха IV Эпифана появляется религиозное мученичество, выкристаллизовывается культ страдания за веру. Вместе с тем, наряду с пассивным сопротивлением развертывается и организованная партизанская борьба, во главе которой становятся хасидеи, скрывающиеся в пустыне, в горах, в пещерах (ср. I Маккав., 2, 28—41; II Маккав., 14, 6). Массовое организованное сопротивление, переросшее в вооруженное восстание против Сирии, было возглавлено Мататием и его сыновьями из мелкого священнического рода Хасмо-

[2] Известный древний историк Полибий (II в. до н. э.) с иронией называет Антиоха IV «Эпифана» (т. е. «богоявленный» — theos epiphanes) «Эпиманом», т. е. «безумным», «неистовым».

[3] В этом эдикте, сохраненном в первой кн. Маккавеев, выдвигается требование, «чтобы все народы, подвластные сирийской державе, превратились в один народ, чтобы каждый народ отказался от своих отличительных обычаев» (I Макк., 1, 41).

неев («хашмонаим»), названных впоследствии также «Маккавеями», по прозвищу «Маккаби»[4], данному вождю восстания Иуде, сыну Мататия.

В результате победоносной народно-освободительной войны против сирийского владычества, известной в истории под названием «маккавейских войн» (60—50-е годы II в. до н. э.), восставшим удалось изгнать сирийские гарнизоны, отразить нашествие сирийских войск и добиться вначале религиозной и административной автономии, а затем — при Симоне Маккавее — полной независимости Иудеи (142 г. до н. э.).

К власти пришли представители рода Хасмонеев, правившие Иудеей вплоть до 37 г. до н. э. Члены Хасмонейской династии совмещали высшую религиозную власть («первосвященник») с военной («стратег») и светской властью («этнарх»), а позднее, при Иуде Аристобуле, в 104 г. до н. э., они принимают титул царя. Воспользовавшись внутренним ослаблением и распадом Сирийской державы Селевкидов, хасмонейские правители, начиная с Симона, переходят к военно-экспансионистской политике. Своей высшей точки эта завоевательная политика достигла при царе Александре Яннае (103—76 гг. до н. э.). При нем территория Иудейского царства достигла максимальных размеров. Завоевательная политика Хасмонеев сопровождалась усилением их власти, принимавшей все более деспотический характер. Хасмонейская династия, выдвинутая в ходе народно-освободительной войны, переродилась, изменилась ее социальная база, проводимая ею политика стала реакционной и антинародной.

Маккавейское движение было в одно и то же время и народно-освободительной войной против иноземного гнета и внутренней социальной борьбой против засилия своей жреческой аристократии и рабовладельческой верхушки. С обретением политической независимости соотношение сил изменилось и Хасмонеи становятся выразителями интересов господствующих классов Иудеи. Общественно-политическая борьба в этих условиях находит свое выражение в возникновении новых религиозно-политических

---

[4] Значение этого прозвища не ясно. Предполагают, что оно восходит к слову «маккебет» — «молот». В последнее время высказана гипотеза, согласно которой это слово означает «надежда».

течений, которые лишь весьма условно могут быть названы «партиями». Во второй половине II в. до н. э. в Иудее выкристаллизовываются три общественно-политических и религиозных течения саддукеев, фарисеев и ессеев. [5]

Саддукеи объединяли в своих рядах членов знатных жреческих родов, возводивших свою родословную к роду первосвященника Цадока (см. I кн. Царей 2, 35), военно-аристократические слои, богатых землевладельцев. По словам принадлежавшего к фарисеям историка Иосифа Флавия, немногочисленные сторонники саддукеев состояли из представителей высшей знати и правительственных чиновников («Древности иудейские», XVIII, 1, 4, § 17). В новых условиях они продолжали политику и традицию «эллинистов». Именно это течение и стало опорой Хасмонейской династии в ее экспансионистской, великодержавной политике, неразрывно сочетавшейся с угнетением широких народных масс. В области религиозной саддукеи скрупулезно придерживались храмового культа и настаивали на соблюдении только «писаных» законов, т. е. ритуальных законов, зафиксированных в Моисеевом законодательстве—Пятикнижии. Саддукеи отрицали «предание», или «устную Тору», т. е. религиозные установления, которые законоучители выводили на основе схоластического толкования и видоизменения законов Торы (т. е. Пятикнижия) применительно к новым условиям. Консерватизм в вопросах культа и утверждение незыблемости писаного «Закона» объясняется заинтересованностью саддукеев в сохранении иерократии, т. е. совмещения в руках высшего жречества и знати всей светской и духовной власти. Поскольку эта иерократия опиралась на писаный «Закон», всякая попытка нового истолкования «Закона» рассматривалась как посягательство на монопольные права жреческого сословия. Формальная приверженность к «Закону» не препятствовала, однако, саддукеям внешне приобщаться к греческой культуре.

Весьма сложным и противоречивым общественным явлением, пока трудно поддающимся ясному истолкованию,

[5] Помимо этих трех основных течений в Иудее существовало множество других сект и групп. Столп фарисейства р. Иоханан бен Заккай, основавший сразу после разгрома восстания 66—73 гг. Синедрион в Ямнии, говорил, что катастрофа произошла только после того, как в Иудее возникли двадцать четыре секты. См. Jer. Sanhedrin 29c.

было движение фарисеев. Слово фарисеи (по-еврейски «перушим») буквально означает «отделившиеся», «обособленные». По предположению Шюрера, так их называли народные массы. Историк Иосиф Флавий (37/38 г. — начало II в.) обозначает фарисейство греческим словом ἀμιξία, т. е. «несмешиваемость». Сами фарисеи называли себя «хаверим», т. е. «товарищи». Согласно Иосифу Флавию, фарисеи в I в. н. э. насчитывали в своих рядах 6000 человек («Древности...», XVII, 2, 4, § 42). По социальному составу это были средние и мелкие землевладельцы, торговцы, низшее жречество, ученые «книжники».

Если саддукеи продолжали традиции «эллинистов», то фарисеи в известном смысле были продолжателями традиции «благочестивых», или хасидеев. В противовес саддукеям, которые придерживались лишь «писаных» законов Торы, фарисеи требовали столь же строгого исполнения всего «устного» предания. Под «устным» преданием подразумевались новые законы, не записанные в Торе, но выводившиеся путем соответствующего истолкования текстов Пятикнижия. Иногда эти нововведения были обусловлены потребностями реальной действительности. Так, например, в ряде случаев предусмотренная Пятикнижием смертная казнь заменялась штрафом. Старый закон, согласно которому в каждый «юбилейный»[6] год отменялись долги, получил более реалистическое и гибкое истолкование в интересах кредиторов-заимодавцев и др. Основную же свою задачу фарисеи видели в создании сети строжайших законов для ограждения иудаизма от какого бы то ни было контакта и взаимодействия с другими религиями, для утверждения исключительности и замкнутости иудеев.

Фарисейское движение не было единым и монолитным. В нем обозначаются различные направления, принимавшие форму спорящих между собою и даже враждующих «школ». Социальные принципы одной части фарисейства выражены в афоризме, приписываемом одному из видных вождей фарисеев середины I в. до н. э. Шемайю: «Люби труд, презирай господство и не води знакомства с властью»

[6] Слово «юбилей» (yōbēl) означает в Библии каждый пятидесятый год, наступающий после семи семилетий. Согласно библейскому закону, в этот год полагалось аннулировать долги, освободить на волю невыкупившего себя раба-должника, не засевать землю и т. д. (см. кн. Левит, гл. 25).

(Абот, I, 9—10). Дальнейшее развитие социально-этических принципов иудаизма связано с именем наиболее видного законоучителя-фарисея Гиллеля I (ок. 76 г. до н. э.—5 г. н. э.). Ему приписывается следующий афоризм: «Не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы другой сделал тебе»—буквально: «Не делай твоему товарищу того, что тебе (самому) ненавистно; в этом весь закон, все остальное—толкование» (Шаббат, 31). Как известно, этот афоризм был воспринят христианством и приписан Иисусу [7]. Гиллелю принадлежит также афоризм: «Люби мир и водворяй его везде, люби людей и приближай их к закону божьему» (Абот, I, 12) [8]. Он же говорил: «Не отделяй себя от общества» (там же, II, 4).

Среди фарисеев были и другие течения. Так, например, одно из них, отличавшееся узким ригоризмом и фанатической нетерпимостью, возглавлялось современником и противником Гиллеля, законоучителем Шаммаем. Выходец из знатной семьи и крупный богач, Шаммай был ярым защитником интересов зажиточных классов. Фарисеев этого направления особенно характеризует крайнее высокомерие и презрение к простому народу — ам-хаарец (буквально «народ земли»). В библейском словоупотреблении ам-хаарец означало в VIII—VI вв. до н. э. основное население страны, крестьян-землевладельцев, полноправных членов гражданской общины. В рассматриваемый период значение этого слова изменилось. Выражение «ам-хаарец» становится в устах фарисеев бранным и оскорбительным обозначением крестьян и ремесленников, не сведущих в законе. Презрение к ам-хаарец нашло свое выражение даже в строгом обособлении от народных масс, в запрете личных общений и совместных трапез с людьми из «народа земли». Слепая ненависть к ам-хаарец принимала у некоторых законоучителей-фарисеев даже зоологический характер. Это нашло свое выражение, в частности, в таких сентенциях, сохранившихся в Талмуде: «ам-хаарец разрешается убить в судный день, выпавший в суббо-

[7] Ср. Матф. 7, 12: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки».

[8] Для социальной истории этого периода характерен такой афоризм Гиллеля: «Тот, кто увеличивает (количество) рабов, тот увеличивает разбой» (Абот, II, 7).

ту... ам-хаарец можно разодрать, как рыбу» (Песахин, 49 б). Из этого же трактата видно, что на такое к себе отношение народные массы отвечали не менее острой ненавистью к «мудрецам» — фарисеям, которых они «великой ненавистью ненавидят». Крайнее фарисейство превращается в исключительно ханжеское и лицемерное течение, совмещавшее внешнее благочестие с алчностью, корыстолюбием, стремлением к мирским удовольствиям. Лицемерие фарисеев привело к появлению презрительной клички «крашеные» («цевуим»).

Тем не менее, фарисеям в целом удавалось сохранять влияние на народные массы [9]. Объясняется это, по-видимому, тем, что оппозиция государственной власти и высшим классам, выразителями интересов которых были саддукеи, принимала форму религиозно-политической борьбы. А эту борьбу зачастую возглавляли фарисеи. Так, например, в период военно-завоевательных походов царя Александра Янная, когда развернулась ожесточенная борьба народных масс, вылившаяся в открытое восстание, фарисеи, стоявшие во главе восстания, подверглись жестоким преследованиям со стороны Янная. Разгром восстания и последовавшие затем кровавые преследования, продолжавшиеся и в правление Ирода I (37—4 гг. до н. э.), умерили пыл фарисеев и они перешли на позиции политического индифферентизма. Это нашло свое выражение, например, в сентенции, приписываемой Авталиону, соратнику упоминавшегося выше Шемайя: «Мудрецы, будьте осторожны в своих словах, иначе будете осуждены на изгнание» (Абот, I, 11). Несмотря на это фарисеи продолжали пользоваться известным авторитетом среди народных масс. Сами фарисеи не обманывались относительно причины этого влияния. Подлинный характер их взаимоотношений с народными массами лучше всего выразил один из фарисеев I в. н. э. «Если бы мы им (т. е. народным массам. — *И. А.*) не были нужны для деловых отношений, они бы нас убили».

Третьим общественно-религиозным течением, возникшим во II в. до н. э., было ессейство [10], о котором подробнее

---

[9] См. Иосиф Флавий. Древности иудейские, XVIII, 1, 3, § 15.

[10] Название «ессеи» или «эссены» до сих пор удовлетворительно не объяснено. Филон (ок. 20 г. до н. э. — 50 г. н. э.) производит название ессеев ἐσσαῖοι от греческого слова ὅσιοι, т. е. «благочести-

будет речь ниже (см. главу IV). В отличие от саддукеев и фарисеев, ессеи находились в оппозиции ко всему укладу тогдашнего общества. Однако свой протест против существующих порядков ессеи выражали в пассивной форме обособления и ожидания чудесных изменений и обновления земли. Ессеи жили в различных местах Палестины тесно спаянными и обособленными от внешнего мира общинами. Те ессеи, которых в середине I в. н. э. наблюдал и описал римский ученый Плиний Старший (23—79 гг. н. э.), проживали в пустынных местах северо-западного побережья Мертвого моря, т. е. в тех самых местах, где были обнаружены кумранские рукописи. Согласно свидетельству Плиния («Ест. история», V, 17), ряды ессеев составляли «толпы утомленных жизнью пришельцев». Социальная организация ессеев, по данным античных авторов, характеризуется общностью имущества, обязательным совместным трудом, совместными трапезами и коллективным укладом всего быта, равенством во всех отношениях. Особо обращает на себя внимание отказ от рабства и, судя по Филону, резкое осуждение эксплуатации рабов. Порядок приема новых членов и внутренняя жизнь ессейских общин строго регламентируется дисциплинарным, в сущности, монастырским уставом, регулирующим всю общественную, религиозную и личную жизнь членов общин. Наряду со строгим выполнением иудейских религиозных законов, например, субботнего покоя, наиболее характерными и отличительными чертами обрядовой жизни ессеев были: отказ от участия в храмовом культе в Иерусалиме и от жертвоприношений, обязательные регулярные омовения, совместные трапезы, предваряемые благословением хлеба и вина, совместное чтение и комментирование текстов

вые», оговаривая при этом, что такая этимология не находится «в строгом соответствии с греческим языком». Наиболее распространено мнение, выводящее слово «ессеи» от еврейского «хасидим» hāsīdīm, арамейского ḥasajjā, т. е. «благочестивые», «набожные». Имеется много других попыток этимологизации этого слова, например арам. 'sy' — врач, евр. ṣnw'ym—скромные и др. Флавий употребляет двоякое обозначение ессеев: ἐσσαῖοι и ἐσσηνοί. Последнее совпадает с латинской передачей этого слова у Плиния Старшего — esseni. Недавно проф. Гриниц вернулся к гипотезе средневекового гуманиста Азарии ди Росси, отождествившего загадочное название упоминаемой в Талмуде секты «боэтусеев» с Beth(E)sin, «дом (Э) сии», т. е. с «эссеиами» античных авторов.

священного писания, ежедневное произнесение утренней молитвы восходящему солнцу. Судя по некоторым данным, ессеи слыли искусными врачевателями физических и душевных недугов как при помощи специально приготовляемых трав, так и посредством слова, т. е., иными словами, «чудотворчества».

Взращенные на почве иудаизма и неразрывно с ним связанные, ессеи в то же время обнаруживают существенные отклонения от официального иудейства. В науке распространено мнение, что ессеи были одними из важнейших предшественников раннехристианских общин в идейном и организационном отношении. Новым стимулом для изучения этого вопроса явились новооткрытые кумранские рукописи, в которых обнаружено много сходных черт с воззрениями ессеев и их общественной и религиозной практикой.

Таким образом, иудейское общество периода правления Хасмонеев раздиралось ожесточенной внутренней борьбой различных социальных групп и религиозно-политических течений. Ослабленная внутренними распрями Иудея легко стала жертвой непрекращавшейся римской экспансии на Восток. Когда мощная римская армия во главе с полководцем Помпеем оказалась в Передней Азии, Иудея без всякого сопротивления была включена в состав римских владений. Последние представители династии Хасмонеев стали безропотными вассалами Рима, а в 37 г. до н. э. в результате внутренних смут к власти приходит новая династия Антипатридов в лице иудаизированного идумея [11] Ирода I, всецело преданного римлянам. В 6 г. н. э. Иудея была превращена в провинцию, управляемую римской администрацией—прокураторами. Начинается последний, самый напряженный и драматический период в истории Иудейского государства

Римское завоевание не только до крайности обостряет существовавшие социально-политические противоречия, но и умножает их. Правящие группы в лице саддукеев и известной части фарисеев идут на компромисс с царем Иродом и его окружением — ставленниками Рима. Еще

---

[11] Идумеи — родственная древним иудеям семитическая народность, потомки древних эдомитян, живших в юго-восточной части Палестины.

более невыносимым стало иноземное иго хищных римских завоевателей, переплетавшееся с безжалостной эксплуатацией и угнетением со стороны царской власти, жрецов и богатеев. В стране нарастает и ширится мощное народное антиримское движение против тяжести налогового гнета [12] и религиозных притеснений. Антиримское движение тесно переплетается с классовой борьбой против собственных эксплуататоров. Создавшуюся в стране революционную обстановку Иосиф Флавий характеризует такими словами: «Сильные угнетали простой народ, а масса стремилась погубить сильных; те жаждали власти, а эти — насилий и ограбления зажиточных» («Иудейская война», VII, 8, 1, § 260; ср. II, 22, 2, § 652).

Конец I в. до н. э. и первая половина I в. н. э. заполнены непрекращавшимися вспышками народных волнений, свирепо подавлявшихся римскими прокураторами. Многие тысячи борцов умерщвлялись и распинались на крестах. Однако кровавый террор и репрессии не могли остановить начавшейся борьбы. Во главе народной войны становится общественно-политическая группа, возникшая в конце I в. до н. э. и получившая название зелотов [13]. Антиримская народная партия зелотов представляла собой радикальное течение внутри фарисеев, опиравшееся на более широкую социальную базу — средние слои и социальные низы общества. В I в. н. э. из среды зелотов выделяется более радикальное террористическое крыло, известное под названием сикариев, или «кинжальщиков» (от латинского слова sica—кинжал). В отличие от ессеев, зелоты и, главным образом, сикарии были выразителями идеи активной и решительной борьбы против социального и политического гнета со стороны римлян и местных эксплуататоров. При этом сикарии, наиболее решительные сторонники вооруженной борьбы с римлянами, острие своих кинжалов направляли также и против собственных угнетателей и богачей [14]. Сикарии выражали интересы

[12] Ср., например, слова Тацита: «Провинция Сирия и Иудея, утомленные тяжестью налогов, просили об уменьшении подати» («Анналы», 2, 42).

[13] Греческое слово «зелоты» является переводом еврейского слова qanaim, т. е. «ревнители».

[14] См. Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 13, § 254—257; II, 13, 5—6, § 261—265.

наиболее обездоленных социальных низов — закабаленной бедноты и рабов. Это видно, например, из того, что сикарии производили массовое уничтожение долговых документов («Иуд. война», II, 17, 6, § 425—429) и отпускали на волю рабов (там же, IV, 9, 4, § 510), которых призывали в свои ряды [15]. Возглавляемая зелотами и сикариями борьба впоследствии вылилась в могущественное антиримское восстание — иудейскую войну 66—73 гг. н. э. [16] Несмотря на массовую героическую борьбу и неслыханные страдания, выпавшие на долю осажденных в блокированном римлянами Иерусалиме, неравная борьба закончилась поражением, и восстание было потоплено в крови. Сотни тысяч людей погибли. Страна была опустошена, столица Иудеи — Иерусалим и знаменитый храм в нем были разрушены, сожжены и разграблены. Десятки тысяч пленных были уведены в рабство. Однако и после этого разгрома среди оставшихся в стране народных масс продолжали тлеть очаги антиримской борьбы, которые с новой силой вспыхнули уже во II в. н. э. Это второе антиримское восстание известно в истории под названием восстания Бар-Кохбы (132—135 гг. н. э.). С поражением восстания Бар-Кохбы были уничтожены последние остатки иудейской государственности. Территория столицы Иудеи — Иерусалима была распахана и по приказу императора Адриана здесь была основана римская колония под названием Элиа Капитолина.

Для рассматриваемого периода истории Иудеи (II в. до н. э.—I в. н. э.) характерно интенсивное духовное творчество и развитие религиозной литературы. К началу II в. до н. э. в основном завершилась литературная история подавляющего большинства ветхозаветных книг (за исключением книг Даниила и Эсфири), которые вошли впоследствии в Библию.

Библия (по-гречески это слово означает «книги») или

---

[15] Когда сикарии после разгрома иудейского восстаиия 66—73 гг. и. э. бежали в Египет и Киренаику и подняли там ряд восстаний против римляи, их предала богатая верхушка иудейского населения этих страи.

[16] Подробиости этого восстания описаиы историком Иосифом Флавием, виачале активиым его участником, затем перешедшим на сторону римляи. Ои посвятил истории восстаиия обшириое произведеиие «Иудейская война».

«священное писание» иудеев и христиан — весьма сложный литературный памятник.

Библия состоит из двух частей: Ветхий завет — священные книги иудеев, а впоследствии также и христиан, и Новый завет — священные книги христиан [17]. В научной литературе под Библией часто подразумевают только Ветхий завет. Ветхий завет, состоящий из 39 отдельных произведений, делится на три части: 1) «Пятикнижие» (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие), именуемое также Законом, или Торой (учение); 2) «Пророки», куда входят: а) Ранние пророки (или так называемые исторические книги—Иисус Навин [18], Судьи, I—II кн. Самуила, I—II кн. Царей); б) Поздние пророки (Исайя, Иеремия, Иезекииль и двенадцать «малых пророков») [19], 3) «Писания» (или агиографы), состоящие из 13 книг [20]. Перечисленные произведения включают весьма разнообразные по содержанию и форме тексты: законодательные памятники, фрагменты хроник и летописей, социально-политические и религиозные памфлеты, подлинные исторические документы и исторические повести, мифы и сказания, произведения поучительного (дидактического) и религиозно-философского характера, духовные песнопения и сочинения любовно-эротического содержания и др. Все эти разнородные произведения создавались в самое различное время в течение целого тысячелетия: от XII в. до н. э. (например, Песнь Деборы, вошедшая в кн. Судей) и вплоть до середины II в. до н. э. (кн. Даниила в ее нынешнем виде). Многие библейские книги прошли длительную, весьма сложную и запутанную историю, подвергаясь позднейшим наслоениям, изменениям и весьма тенденциозным подчас добавлениям к первоначальному тексту. Так, например, приписываемое Моисею Пятикнижие в действительности

[17] В состав Нового завета входят четыре евангелия, Деяния апостолов, двадцать одно апостольское послание и Откровение (или Апокалипсис) Иоанна.

[18] Кн. Иисуса Навина близко примыкает к Пятикнижию, и поэтому в науке часто говорят о Шестикнижии.

[19] Сюда входят небольшие по объему книги Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума (Хабаккука), Софонии, Аггея, Захарии, Малахии.

[20] Псалмы (Псалтирь), Притчи, Иов, Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Эсфирь, Даниил, Эзра, Неемия, I—II кн. Хроник.

сложно-составное произведение, создававшееся на протяжении нескольких веков. Кн. Исайи состоит из трех частей (условно называемых Перво-Исайя, Второ-Исайя и т. д.), созданных соответственно в VIII, VI и III вв. до н. э. с разновременными вставками в каждую из них.

Не менее длительным и сложным был процесс объединения всех этих разнородных и разновременных текстов воедино и канонизации их, т. е. создание строго отобранного и фиксированного состава библейских книг. Канонизация ветхозаветной части Библии была связана с оформлением догматического иудаизма в VI—V вв. до н. э. Целью ее было установление письменного основания для вводимых жрецами и законоучителями строгих религиозных правил, ограничивавших всю жизнь иудеев. Канонизация прошла следующие этапы. В V в. до н. э. религиозно-политический реформатор Эзра отредактировал и объединил в один сборник первые пять книг Ветхого завета, так называемое Пятикнижие (см. кн. Неемии, 8—9). Из не вошедшей в ветхозаветный канон книги «Премудростей» Иисуса, сына Сираха (или Бен-Сиры), видно, что к началу II в. до н. э. были уже известны два сборника библейских книг — «Закон» (т. е. Пятикнижие) и «Пророки». Наряду с этими сборниками упоминаются также «другие писания», очевидно, ядро третьего раздела Ветхого завета — агиографов. Следующий наиболее важный этап канонизации связан с деятельностью законоучителей из Синедриона в Ямнии около 100 г. н. э.[21]

Согласно преданию, участники Синедриона в Ямнии, собравшиеся для фиксации ветхозаветных книг, отобрали из трех рукописных вариантов текст двух наиболее совпадающих между собою рукописей Пятикнижия и канонизировали его. По-видимому, примерно так же поступили и с текстом остальных книг Ветхого завета. При этом все остальные рукописные варианты канонизированных книг, а также многие произведения, которые по тем или иным причинам в канон не были включены, были признаны не соответствующими идеологическим задачам иудейского вероучения и, может быть, даже уничтожались. Часть

[21] Вряд ли можно считать убедительными доводы Р. Гордиса (Robert Gordis. The Origin of the Masoretic Text in the Light of the Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. «Tarbiz». 1958, 27, N 4, p. 444—469) в пользу более ранней даты составления канона.

этих «забракованных» и не включенных в канон книг была сохранена христианской церковью и частично включена в христианский канон Ветхого завета.

Окончательная кодификация и канонизация ветхозаветной части Библии произошла в период между VII—IX вв. н. э. и связана с деятельностью так называемых масоретов. Масореты, или хранители традиции (от еврейско-арамейского слова «масора» — предание, «традиция») — ученые-богословы, преимущественно Тивериадской школы—провели очень большую филологическую и редакторскую работу над текстом Библии. Отобрав из большого количества рукописей со многими разночтениями, неизбежно возникавшими при переписке их за время со II по VI вв. н. э., унифицированный текст, масореты окончательно его узаконили. Для ограждения этого текста от каких-либо изменений в будущем, масореты подсчитали обязательное количество знаков и стихов в каждом библейском произведении и во всем Ветхом завете в целом. Так, общее количество всех знаков в Ветхом завете составило 1 152 207; Пятикнижие, например, состоит из 305 607 знаков и 5 845 стихов. Этим числом в дальнейшем должны были руководствоваться переписчики, во избежание каких бы то ни было, даже мельчайших, изменений. Но действительно важной стороной деятельности масоретов была изобретенная ими система огласовки (пунктуации) согласных знаков, явившаяся прочной научной основой для изучения фонетики древнееврейского языка. Практическим результатом этой «пунктуации» или огласовки, на которой мы не имеем возможности остановиться здесь подробней, было раскрытие смысла библейского текста. Так был зафиксирован не подлежащий изменениям библейский текст, который в этом виде и сохранился до наших дней под названием масоретского текста, или textus receptus.

Процесс религиозного литературного творчества в Иудее не ограничился созданием ветхозаветных произведений. Период II—I вв. до н. э. был временем расцвета послебиблейской литературы, носившей, по преимуществу, мистический, апокалиптический характер[22]. Одним из

[22] Слова «апокалипсис» (т. е. «откровение»), «апокалиптика» и «апокалиптический» происходят от греческого слова ἀποκαλύπτειν, т. е. открывать, раскрывать. Мистический характер апокалиптиче-

первых произведений этого литературного жанра была кн. Даниила, написанная на двух языках: на арамейском и еврейском. В отличие от кн. Даниила, включенной в библейский канон, все остальные произведения такого рода постигла иная участь—они не были включены в еврейский канон и многие из них вовсе исчезли, а некоторые дошли не на языке оригинала, а лишь в поздних переводах, как например, «Юбилеи» и «Енох». Все эти книги, не включенные кодификаторами Библии в библейский канон, получили название «внешних» или «посторонних книг» («сефарим хицоним»). Более распространенное их гре́ческое название — апо́крифы (т. е. «скрытые» или «укрытые книги») и псевдэпи́графы («ложно надписанные»), т. е. приписываемые тем или иным, в большинстве случаев легендарным, библейским героям[23]. Всего таких библейских или ветхозаветных апокрифов церковные авторы насчитывают около семидесяти. Из них до нас дошло около тридцати[24] преимущественно на греческом и сирийском языках. Плачевная судьба апокрифической литературы объясняется тем, что апокрифы не только не были включены в библейский канон, но иудеям было даже запрещено читать их. Так, например, известный законоучитель рабби Акиба (начало II в. н. э.), принимавший близкое участие в антиримском восстании Бар-Кохбы, запретил иудеям читать «апокрифы» под угрозой утраты права на загробную жизнь. Часть этой богатой апокри-

---

ским произведениям придают таинственные «видения», якобы явившиеся авторам этих «откровений». Наиболее характерным является Апокалипсис, или Откровение Иоанна — последняя книга новозаветного канона.

[23] Впрочем, деление это весьма искусственное, так как четкого критерия для отнесения к той или иной группе не существует. Большая часть «апокрифов» — это произведения, приписанные каким-либо выдающимся в древности лицам (т. е., в сущности, псевдэпиграфы), например, кн. Баруха, письмо Иеремии, Премудрости Соломона и др., в то время, как среди псевдэпиграфов значатся кн. Юбилеев, Жизнь Адама и Евы. Поэтому представляется более правильным именовать всю эту литературу «ветхозаветными апокрифами», в отличие от «новозаветных апокрифов», т. е. всех раннехристианских произведений, по тем или иным причинам не включенных в новозаветный канон.

[24] Среди них: I—IV книги Маккавеев, Бен-Сира, Юбилеи, Енох, Товит, Юдифь, Премудрости Соломона, Псалмы Соломона, Сивиллины книги (III), Завещания 12 патриархов, книги Эзры, Апокалипсис Баруха и др.

фической литературы, от которой отказалось официальное иудейство, была сохранена христианством, усмотревшим в этих апокрифах родственные себе черты и поэтому адаптировавшим их. Характерно, что в вавилонском Талмуде, где апокрифы отнесены к еретическим книгам, они называются книгами, принадлежащими «миним», («сифре миним»), а словом «миним» в талмудической литературе называли иудео-христиан. Впоследствии часть этих апокрифов была включена в христианский библейский канон[25]. Однако оригиналы апокрифов были утрачены[26]. Память об этих произведениях в их первоначальном виде настолько стерлась, что в некоторых случаях неизвестен язык оригинала. Может, однако, возникнуть вопрос: каковы те основания, которые позволяют причислять эти апокрифы, дошедшие в поздних греческих, латинских, славянских, эфиопских и других переводах, к иудейской апокалиптической литературе II—I вв. до н. э.?

Так как ученые сравнительно легко обнаружили в этих книгах «ессейское» ядро, дополненное впоследствии христианскими наслоениями, то было выдвинуто предположение, что эти книги возникли первоначально в иудейской среде, а именно в ессейских кругах II—I вв. до н. э.[27], описанных Филоном и Иосифом Флавием. Однако говорить о еврейском оригинале этих книг до сих пор можно было лишь в порядке гипотезы, так как не меньше было оснований предполагать в качестве оригинала и греческий язык. И лишь теперь, после находок в кумранских

---

[25] Православиая и католическая церкви включили в свой библейский каион различные апокрифы, причем в католическую Библию включено иаибольшее число апокрифов. Русский синодальный перевод Ветхого завета включает одиннадцать апокрифических книг. Лютер, не включивший апокрифы в протестантский канон Библии, рекомендовал их, одиако, для чтения как «полезиые», хотя и ие равные «священному писаиию».

[26] Показателен пример с апокрифической книгой Премудростей Иисуса, сына Сираха, включеиной в христианский канон. До 1896 г. этот апокриф был известен в сирийском и греческом переводах. В предисловии к греческому переводу указано, что оригинал был иаписан по-еврейски, но лишь в 1896 г. в Каирской геиизе (т. е. в хранилище старых и вышедших из употребления книг и рукописей) была найдена значительиая часть еврейского оригинала. Теперь фрагмеиты оригинала найдеиы также среди кумраиских рукописей.

[27] О датировке каждого из апокрифов мнения ученых до сих пор расходятся и колеблются в пределах от II в. до и. э. до I в. н. э.

пещерах фрагментов этих рукописей на языке их оригинала, т. е. на еврейском и арамейском языках, этот вопрос нашел окончательное решение.

Апокрифическая литература содержит обширный и интересный материал по социальной и культурной истории Иудеи II—I вв. до н. э. В связи с рассматриваемыми нами кумранскими рукописями представляют интерес некоторые специфические черты апокалиптической литературы, созданной в ессейских или близких к ессеям кругах. Наиболее характерными чертами иудейской апокалиптики II—I вв. до н. э. являются эсхатологическая[28] и мессианистическая[29] направленность. Эсхатологические и мессианистические воззрения исходят из представления о близком конце существующего мира и чудесном его переустройстве с помощью мессии-помазанника, посланца бога. В основе этих представлений лежит философия отчаяния и убеждение, что собственными силами людей без чудесного вмешательства извне невозможно искоренить зло на земле и построить жизнь на разумных и справедливых началах. Будучи в своей основе формой религиозно-политического протеста широких народных масс, отчаявшихся в борьбе со своими собственными и иноземными угнетателями, эсхатологические чаяния возникали независимо друг от друга в различных местах Римской державы, особенно на Востоке—в Египте, Иудее, Малой Азии.

В Иудее эсхатологические и мессианистические представления появились задолго до II в. до н. э. Корни этих представлений находятся в библейских произведениях, пестрящих пророчествами о «последних днях», «в конце дней»—bĕ'aḥărīt hayyāmīm—и приходе посланца бога—мессии. Однако во II—I вв. до н. э. изменяется характер этих представлений. Этому способствовали бурные события этого периода: сирийское завоевание и религиозные

---

[28] Слово «эсхатология» и «эсхатологический» происходит от греческого слова ἔσχατος, т. е. самый крайиий, последиий. Эсхатологические воззреиия исходят из мистических представлеиий о близком иаступлеиии «последиих дией» и устаиовлеиии иовых порядков в мире.

[29] Слово «мессия» происходит от древиееврейского «машиах», т. е. «помазаииик», в произиошеиии греков μεσσίας. Название «Христос» («помазаииик») является греческим переводом еврейского слова «машиах» (см. Иоаин 1, 41).

гонения, первоначальный успех маккавейских освободительных войн и перерождение Хасмонейской династии, ее реакционная, антинародная политика; римское завоевание и обреченность социальных освободительных движений, крах многовековой государственности. Грозной и непобедимой силой представлялась сокрушающая мощь Римской империи, повергшей к своим стопам многие государства и народы тогдашнего мира и безжалостно подавлявшей все оппозиционные движения. Сознание безысходности привело к поискам других, чудесных путей избавления, и теперь старые библейские эсхатологические мотивы получили в новых условиях новое живое и конкретное содержание. В одном из наиболее поздних апокалипсисов мы читаем: «Юношеское время мира уже прошло, и лучшая пора творений уже давно пришла к концу, и время почти уже прошло, уже почти миновало» (кн. Баруха, 85, 10). «Последние дни» рисовались в возбужденном воображении в виде страшной картины перевернутых общественных отношений, как это издавна было свойственно древневосточной литературе, начиная с древнеегипетской. В том же Апокалипсисе Баруха (70, 2—6) мы, например, читаем: «Всемогущий приведет на землю, на ее жителей и на ее правителей смятение ума и душу раздирающий страх. Они будут ненавидеть друг друга и подстрекать друг друга к войне. Низкие будут властвовать над почтенными, ничтожные возвысятся над славными. Масса будет отдана во власть немногих, и, кто был ничем, овладеет властью над могучими. Бедные получат преимущество над богатыми, преступники возвысятся над героями. Мудрецы будут молчать, а глупцы будут говорить. Ничто из того, что люди думают, не осуществится...». Идея «конца мира» носилась в воздухе, ожиданием «последних времен» была насыщена атмосфера Палестины II в. до н. э. и двух следующих столетий.

Эсхатологические и мессианистические идеи в известной мере были не чужды и фарисеям, представителям господствовавшей в Иудее идеологии. Но мессианизм фарисейского толка не был связан с ожиданием крупных перемен в мировом порядке, идеологи фарисейства стремились как-то примирить будущее с настоящим в рамках существующего общественного строя. В апокрифической же литературе мистический и апокалиптический мессиа-

низм связывал «конец времен» с коренными изменениями космического порядка. Сектантские эстахологические представления предполагали, что будущее и настоящее разделены пропастью, и в то же время это будущее мыслилось конкретно, как реальность, которая уже не за горами.

Если в официальном иудаизме страшный суд в «последние времена» мыслился прежде всего как суд Яхве над врагами иудейского народа, то теперь в новой апокалиптической литературе пробивает себе дорогу мысль, что последний суд будет твориться над всеми неправедными, независимо от их этнической принадлежности.

Как уже было отмечено, многие произведения апокрифической литературы были сохранены христианской церковью, усмотревшей в них идейную и духовную близость к христианству. К числу этих произведений в первую очередь относятся книги Еноха[30], Юбилеев, Завещания 12 патриархов, Вознесение Моисея и др.

Нам следует остановиться вкратце на названных произведениях апокрифической литературы, имеющих непосредственное отношение к найденным кумранским рукописям.

Книга Еноха[31] получила свое название по имени героя библейской легенды о Ханохе, прадеде Ноя, вознесенном на небо. Согласно библейской кн. Бытия (5, 24), Енох (Ханох) «расхаживал с богом, и его не стало, ибо его взял к себе бог». В кн. Еноха приводится ряд апокалиптических «видений», в частности видение суда и наказания всех грешников, картина подземного царства—огненной геенны. События недавнего прошлого, а может быть и современные автору также излагаются в виде фантастических видений и аллегорий. Борьба иудеев с древневосточными и эллинистическими державами (Ассирия, Вавилония, Персия, Сирия) изображается в виде борьбы овец с терзающими их хищными зверями.

---

[30] На «пророчества» Еноха имеются ссылки в Новом Завете. См. Послание Иуды, 14.

[31] Книга Еноха вначале была известна по некоторым греческим фрагментам, и лишь в XVII в. был обнаружен древнеславянский ее вариант (очевидно, перевод с недошедшего греко-византийского текста), а в XVIII в. был открыт текст этой книги на эфиопском языке.

В одном из таких видений мы читаем: «Я видел, как у одной из этих овец вырос большой рог, и тогда глаза их открылись... Я видел, как овцам был дан великий меч, и овцы пошли против зверей полевых, чтобы их умертвить, и все звери и птицы небесные бежали от них» (кн. Еноха, 90, 8—19). Некоторые ученые видят в этом видении аллегорический пересказ событий маккавейских войн. Сходной по форме аллегорической символикой пестрит новозаветный апокалипсис Иоанна.

Яркое выражение нашли в этой книге и мессианистические идеи. Новый мировой порядок установится с приходом к власти над миром Мессии—«сына человеческого», находящегося на небе рядом с богом. Выражение «сын человеческий», которым, как известно, в евангельской литературе назван Иисус Христос, встречается в ряде мест Библии, в частности, в апокалиптической книге Даниила (VII, 9, 13, 22). С приходом Мессии связываются воскресение мертвых, всемирный суд, блаженство праведных в раю и муки грешников в аду (кн. Еноха, гл. 45—47).

Большой интерес представляют социально-этические проблемы, затронутые в кн. Еноха (гл. 94—96). Так, например, мы читаем: «Не ходите путем зла, путем смерти... Горе тем, которые строят себе дома при помощи преступления, ибо они будут оторваны от своих владений и падут от меча; накопившие золото и серебро внезапно погибнут в час (последнего) суда. Горе вам, богатые, вы понадеялись на свои богатства, но вы лишитесь ваших сокровищ... Горе вам, причиняющим зло своим ближним, ибо по вашим делам воздастся вам... вы же, страждущие, не бойтесь, ибо спасение будет вашим уделом, яркий свет воссияет вам, и вы услышите голос успокоения с неба». В этих увещеваниях слышатся не только отголоски пафоса социального обличительства пророческих книг Исайи, Амоса, Михея и других, но явственно выступают также основные черты будущей социальной философии христианства—разрешение социальных проблем и конфликтов в потустороннем мире, воздаяние в будущем за добрые и злые дела.

К кн. Еноха весьма близко примыкает кн. Юбилеев, дошедшая до нас в отдельных отрывках латинского ее перевода и в позднем эфиопском переводе. В кн. Юбилеев

дается пересказ кн. Бытия[32] и начала кн. Исхода и излагается легендарная история жизни на земле, разбитая по семилетиям и сорокадевятилетиям (7×7), т. е. по библейским «юбилейным» периодам, откуда и происходит ее название «Юбилеи». Кн. Юбилеев создана, очевидно, позднее кн. Еноха, так как в одном месте кн. Юбилеев (4, 17) встречается упоминание о кн. Еноха. В свою очередь, в одной из кумранских рукописей также встречается ссылка на кн. Юбилеев как на авторитетный источник. Кн. Юбилеев помогает понять некоторые особенности жизни кумранской общины, в частности, кумранский календарь, отличавшийся от официального иудейского календаря.

Апокрифическое произведение «Завещания 12 патриархов» до кумранских находок также было известно лишь на греческом языке. В этой книге излагаются «речи» двенадцати патриархов—сыновей Иакова, откуда происходит и название этого произведения. О принадлежности «Завещаний» к тому литературному кругу, из которого вышли такие памятники как «Енох» и «Юбилеи» говорят и ссылки на кн. Еноха и внутренняя идейная близость этих произведений.

Показательны резкие выступления против официального иудейского культа и распутных и жадных стяжателей — иерусалимских священников. По мнению некоторых ученых, это произведение возникло в среде оппозиционного жречества. В пользу этого говорит особо подчеркиваемая роль патриарха Леви, родоначальника жреческого сословия Левитов, затмевающего собой патриарха Иуду, сына Иакова, легендарного родоначальника племени Иуды. В книге имеются эсхатологические предсказания о появлении «в конце времен» истинного священника, подлинного пастыря, который установит правду и справедливость на земле. В связи с изучением идеологии, отразившейся в кумранских рукописях, обращают на себя внимание дуалистические воззрения авторов «Завещаний», согласно которым в мире противостоят друг другу воля бога и воля дьявола (Велиала). Долг праведных — держаться воли бога и противиться воле дьявола.

---

[32] У христианских отцов церкви кн. Юбилеев называется малой книгой Бытия (Leptogenesis).

В «Завещаниях» имеются более поздние, несомненно, христианские вставки (интерполяции), в частности, о богочеловеке и спасителе, о боге, который появится на земле в образе человека. Об интерполяции свидетельствует причудливое механическое сочетание противоречащих друг другу чисто иудейских и специфических христианских элементов. Еще более доказательным является то, что в древнеармянском переводе «Завещаний» вставки о богочеловеке и спасителе отсутствуют.

Отметим, наконец, еще одно произведение этого круга—«Вознесение Моисея», обнаруженное и опубликованное лишь в 1861 г. в латинском переводе. До этого времени «Вознесение Моисея» было известно лишь по упоминаниям о нем, сохранившимся у отцов церкви первых веков христианской эры. В этом произведении излагается «речь» и «завещание» Моисея в эсхатологическом духе. Различные намеки говорят о событиях, по-видимому, периода II в. до н. э.—начала I в. н. э., возможно до начала правления римского императора Калигулы (37—41 гг. н. э.).

Мы весьма бегло коснулись лишь некоторых из многочисленных произведений иудейской апокрифической и апокалиптической литературы. Этим произведениям свойственны некоторые общие черты: дуалистические воззрения, исходящие из разделения мира на царство добра и царство зла и борьбы между ними, эсхатологические и мессианистические идеи, согласно которым победа добра над злом произойдет «в конце дней» с помощью божественного посредника «мессии». Соответственно в потусторонний мир переносится решение всех социальных конфликтов и противоречий, раздирающих существующий мир. Тем самым иудейская апокалиптика подготовила почву для возникающего христианства, которому предстояло пройти очень сложный и противоречивый путь до того, как оно превратилось в господствующую идеологию Римской империи.

Мы рассмотрели в самых общих чертах историческую среду и духовную атмосферу, в которых возникли кумранские рукописи. Сейчас нам следует обратиться к ознакомлению с историей находок кумранских рукописей, с их содержанием и образом жизни их владельцев, а также к вопросам, возникшим в науке в связи с найденными рукописями.

Глава первая

ИСТОРИЯ ОТКРЫТИЙ

1. НАХОДКА БЕДУИНА

Вряд ли наука будет когда-либо в состоянии установить истинную картину и последовательность всех событий, связанных с открытием кумранских рукописей. До конца 1957 г. все были в невольном заблуждении даже относительно точной даты этого открытия. В октябре 1956 г. Мухаммед эд-Диб рассказал о своем открытии комиссии из трех лиц. Приведем этот рассказ Мухаммеда, опубликованный Уильямом Браунли в октябре 1957 г.[1] с приложением арабского факсимиле записи рассказа.

«В 1945 г. я гнал стадо мелкого скота из пятидесяти голов в (Иудейской) пустыне вместе с двумя другими пастухами, которые имели также свои стада. Мы все трое ночевали в пустыне. Согласно обычаю, каждый из нас вечером пересчитывал свое стадо; но случилось так, что в течение двух дней я не пересчитывал свое стадо. И вот на третий день около 11 часов утра я сосчитал свое стадо и обнаружил, что одна коза утеряна. Я пришел к своим спутникам и сказал им: «Я оставлю свое стадо с вами и пойду поищу утерянную козу». Я покинул их и пошел разыскивать козу. Мне приходилось взбираться на горы и спускаться в долины. Я ушел очень далеко от двух других пастухов. Во время моих блужданий я подошел к пещере со входом, открывающимся вверху, подобно колодцу. Я подумал, что коза провалилась в пещеру. Я начал кидать камни в пещеру; и всякий раз, как я бросал

[1] W. H. Brownlee. Muhammad ed-Deeb's Own History of his Scroll Discovery. «Journal of Near Eastern Studies», 1957, 16, № 4, p. 236—239.

камень внутрь пещеры, я слышал звук, подобный звуку разбивания глиняной посуды. Я был в недоумении, что это за звук, и мне захотелось узнать, что было в пещере, и вот я влез в пещеру и нашел глиняные сосуды. Я стал своей палкой разбивать сосуды, потому что я думал, что найду сокровище. Однако в первых девяти сосудах, которые я разбил, я нашел мелкие зерна красного цвета, и ничего другого в них не было. Когда я разбил десятый сосуд, который был наименьшим из сосудов, я нашел в нем несколько свернутых кож, исписанных каракулями. Девять сосудов, которые я разбил в самом начале, были покрыты крышками, но не были запечатаны; тогда как маленький десятый сосуд имел крышку, которая была опечатана чем-то похожим на красную глину.

Я был в замешательстве относительно того, что мне следует делать: забрать ли свернутую кожу или оставить ее там, где она была. Наконец я сказал: «Я возьму это», так как вспомнил, что мои спутники и я нуждались в ремнях для наших сандалий. Я закутал кожу в мой плащ и вскинул на спину и отправился. Когда я пришел к своим спутникам, я показал им то, что я нашел и дал каждому из них кусок кожи, чтобы они подвязали свои сандалии. Но к моему несчастью я не нашел козы. Затем, поздней ночью мы возвратились к тому месту, где мы остановились в пустыне. Эту кожу я держал при себе вплоть до возвращения домой, где я положил ее в кожаный мешок и повесил в углу. Кожаный мешок оставался висеть здесь более двух лет. Затем мой дядя пришел к нам и предложил: «Я покажу ее торговцу древностями в Бетлехеме (т. е. Вифлееме. — *И. А.*), чтобы он посмотрел, может ли это иметь какую-либо ценность, или нет».

К сожалению, точность сообщенных Мухаммедом сведений сомнительна. За истекшие со времени его находки десять лет он многое мог забыть. Некоторые из его утверждений противоречат фактам. Так, он говорит, что разбил все сосуды, бывшие в пещере. Между тем, два сосуда из пещеры были проданы бедуинами археологам. Мухаммед ничего не говорит о количестве найденных рукописей, о дальнейшей их судьбе. Не сообщает он любопытной детали—что рукописи были обернуты точно мумии в льняные ткани, пропитанные смолистыми веществами. Хотя рассказ Мухаммеда в настоящее время и яв-

ляется единственным документированным сообщением об обстоятельствах находки рукописей в кумранской пещере, тем не менее он требует большой осторожности при его использовании [2].

Что же нам известно о последующей судьбе этих рукописей? Все дальнейшие связанные с ними события сосредоточились вокруг трех центров в Иерусалиме: сиро-якобитского монофизитского монастыря св. Марка, Иерусалимского университета и американской Школы восточных исследований. Попытаемся на основании имеющихся данных проследить судьбу новооткрытых рукописей и историю дальнейших открытий.

Весной 1947 г. несколько бедуинов из племени таамире, прибывших в Вифлеем для продажи своих изделий и покупки необходимых им товаров, предложили одному торговцу купить у них несколько рукописей на коже. Тот не проявил к рукописям никакого интереса, отказался уплатить требуемую бедуинами небольшую сумму в 20 палестинских фунтов. Тогда бедуины обратились к другому знакомому торговцу, члену сирийско-христианской общины якобитов Халилу Искандеру (Кандо). Кандо, торговец и владелец небольшой сапожной мастерской, принял эти рукописи за древнесирийские. Через посредство своего знакомого-единоверца, иерусалимского антиквара Жоржа Исайи, он известил об этих рукописях настоятеля монастыря св. Марка [3] митрополита Афанасия Иешуа Самуила. Митрополит Афанасий сразу же проявил к этим свиткам большой интерес, хотя не знал языка и не мог определить их содержания. Интерес его к этим рукописям был вызван прежде всего тем, что рукописи происходят из района Кумрана, вблизи оазиса Айн Фешхи. Митрополиту было хорошо известно, что в районе находки рукописей уже много столетий никто не проживал. Митрополит попытался немедленно связаться с бедуинами, но опоздал—бедуины покинули Вифлеем.

---

[2] Сомнения в точности сведений, приводимых в этом рассказе, высказал Р. де Во. См. R. de Vaux. Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. RB, 1959, 66, № 1, p. 88—89, n. 3.

[3] Согласно сирийской легенде, монастырь св. Марка находится на участке дома апостола Марка, в котором происходила последняя трапеза Христа с его учениками — «тайная вечеря».

В следующее свое прибытие, в июле месяце, бедуины были приглашены к митрополиту в монастырь, но здесь произошла совсем уж неожиданная для митрополита неприятность. Нетерпеливо и тщетно прождав бедуинов всю первую половину дня, митрополит отправился обедать. В это время к монастырю подошли бедуины, но дежурный монах-привратник не впустил их, потому что бедуины держали в руках «грязные свитки», исписанные к тому же не сирийскими, а еврейскими буквами. По совету того же монаха бедуины обратились к антиквару, который и предложил им более высокую цену. Однако сделка эта не состоялась. Посланец митрополита Афанасия, разыскавший бедуинов, вернул двух из них в монастырь. Здесь они продали митрополиту пять рукописей на коже, взяв за них около 50 фунтов. Две из этих рукописей оказались впоследствии частями одного свитка— «Устава» общины. Так в руки митрополита попали четыре из семи ныне знаменитых рукописей, происходящих из первой Кумранской пещеры: 1) «Устав» общины; 2) комментарий на книгу пророка Хабаккука (Аввакума); 3) полный текст книги пророка Исайи. Четвертый свиток представлял собой слипшуюся массу неразвертывавшихся листов, и долгое время ученые полагали, что это арамейская книга под условным названием «Апокалипсис Ламеха» (имя этого библейского героя было прочитано). Ныне этот свиток успешно реставрирован, часть его дешифрована и опубликована под названием «Апокриф Бытия», так как он содержит расширенный пересказ библейской кн. Бытия. Рукописи, принадлежавшие третьему бедуину, который отказался вернуться к митрополиту, впоследствии попали к профессору Сукенику.

Договорившись с бедуинами, митрополит послал с ними своих людей для обследования пещеры. По словам митрополита, из-за невыносимого зноя и отсутствия достаточного запаса воды и пищи, его посланцы вернулись с пустыми руками. Имеются, однако, основания в этом сомневаться.

Бывший в то время директором Иорданской службы древностей археолог Л. Хардинг, раскапывавший пещеру, сообщил, со слов бедуинов, что «люди монастыря часто навещали пещеру, расширили нижний вход и усердно копали». Нет сомнения, что в результате этих ра-

скопок они нашли все куски, отпавшие от свитков, и добавочные важные отрывки.

После приобретения свитков митрополит, не знавший древнееврейского языка, пытался установить содержание и древность рукописей. Первым компетентным человеком, которому митрополит показал рукописи, был случайно гостивший тогда во французской археологической школе голландский ученый Ван дер Плог. Директор этой школы, известный археолог и библеист Ролан де Во, находился в это время в Париже. Во время своего визита к митрополиту Афанасию в августе 1947 г. Ван дер Плог сразу же определил показанную ему рукопись как книгу пророка Исайи. По непонятным причинам Ван дер Плог не проявил тогда более живого интереса к рукописям. Следует, однако, отметить, что Ван дер Плог был первым ученым, правильно определившим содержание рукописи. В дальнейшем это же сделали независимо друг от друга Сукеник и Тревер.

В сентябре того же года митрополит показал одну из рукописей антиохийскому патриарху. По мнению патриарха, возраст этого свитка не превышал 300 лет, тем не менее он посоветовал митрополиту обратиться к ученому гебраисту из Бейрутского университета. Ученого этого в Бейруте тогда не оказалось, и митрополит вернулся домой ни с чем. Однако он продолжал свои усилия, проявив большую целеустремленность, несмотря на расхолаживавшие его обстоятельства. Так, один археолог, член сиро-христианской общины, занимавший видный пост в отделении древностей тогдашней английской администрации Палестины, уверял митрополита, что тот бесполезно тратит свое время на свитки, не стоящие стертой монеты. Другой ученый, Векслер, которому митрополит показал свитки, высказал предположение, что свитки—вышедшие из употребления современные тексты священного писания одной из бедных синагог. При этом Векслер указал пальцем на стол, на котором лежали свитки, и сказал митрополиту: «Если бы этот стол был ящиком, и если бы он был наполнен монетами достоинством в фунт, их сумма не достигла бы действительной стоимости свитков, если они на самом деле столь древние, как Вы полагаете».

Наконец, в октябре 1947 г. врач Морис Браун, случайно узнавший о свитках во время делового визита к

митрополиту, позвонил в Иерусалимский университет. Два библиотекаря, направленные университетом, не смогли разобраться в содержании рукописей и отметили, что в данном случае требуется более квалифицированная экспертиза. Экспертиза была отложена, так как специалист в этой области проф. Э. Л. Сукеник находился тогда в длительной заграничной командировке. Прошло еще около четырех месяцев, проведенных митрополитом в бездействии, пока он связался со специалистами из американской востоковедной школы.

Тем временем оставшаяся у бедуинов часть рукописей попала в руки к вернувшемуся в Иерусалим проф. Сукенику, сыгравшему большую роль в установлении истинного значения новооткрытых рукописей. 25 ноября 1947 г. один иерусалимский торговец древностями по телефону вызвал Сукеника к границе, отделявшей старый и новый город, и через забор протянул ему кусок кожи, исписанный квадратным еврейским письмом. Он же сообщил Сукенику слухи о находке бедуинов. Письмо, которым был выполнен фрагмент, сразу напомнило Сукенику знаки надписей на оссуариях, находимых в Иерусалиме и его окрестностях, начиная с середины XIX в., и датируемых столетием, предшествовавшим восстанию 66—73 г. н. э. Сукеника поразило то, что эти письмена, хорошо знакомые по различным надписям, никогда раньше не встречались ему написанными чернилами на коже и пергамене. Все это говорило в пользу большой древности рукописей.

29 ноября Сукеник вместе с антикваром совершил крайне рискованное путешествие в Вифлеем к тому самому торговцу, к которому бедуины обратились со своими рукописями впервые и который тогда отказался уплатить за них спрошенную ими минимальную цену. Теперь в его руках оказалась та часть рукописей, которую один из бедуинов в свое время не отнес митрополиту. Торг велся по обычаям Востока. Чтобы не обнаружить своей заинтересованности, «стороны» вели длительный разговор о погоде, о здоровье и тому подобных безделицах, и лишь затем, точно не придавая этому особого значения, перешли к рассмотрению рукописей и двух глиняных сосудов, в которых предположительно хранились рукописи и которые Сукеник тут же датировал эллинистически-римским периодом. В результате «негоциаций» Сукеник при-

обрел три рукописи [4] и сосуды, с которыми благополучно вернулся домой.

Вскоре после этого один из сотрудников библиотеки, в свое время посетивших монастырь св. Марка, рассказал Сукенику о рукописях, находящихся в распоряжении митрополита, по словам которого они будто бы найдены в библиотеке монастыря. Сообщение о «находке» в библиотеке монастыря заронило в Сукенике сомнение, и в то же время его озарила догадка, не являются ли рукописи, приобретенные им, и те, которые хранятся у митрополита, частями одной и той же «генизы». Однако напряженные политические условия, существовавшие тогда в Иерусалиме, разделенном на два враждующих лагеря, сделали тщетными все его усилия связаться с митрополитом. В конце января 1948 г. Сукеник неожиданно получил письмо от члена сиро-христианской общины Антона Кираза, на участке которого Сукеник в свое время производил археологические раскопки. От имени митрополита Кираз просил о свидании с Сукеником и назначил местом встречи участок нейтральной территории. Ночью, при свете карманного фонаря, Сукеник рассмотрел показанные ему рукописи и сразу же определил текст книги пророка Исайи. Остальные две рукописи были частями свитка «Устава». Сразу же купить эти свитки Сукеник не мог из-за отсутствия у него денег. Впрочем, неизвестно, входила ли продажа рукописей Сукенику в намерение митрополита, желавшего лишь воспользоваться авторитетной консультацией. Как бы то ни было, Кираз доверил ему рукописи на три дня для более детального обследования. В условленный срок они встретились вновь, и Сукеник вернул Киразу рукописи, из которых он успел сделать обширные выписки. Кираз обещал Сукенику организовать в скором времени свидание митрополита с ректором университета для переговоров о покупке рукописей, находившихся в распоряжении митрополита. Время шло. Никаких известий ни от Кираза, ни от митрополита Сукеник не получал. Не теряя времени, он работал над расшиф-

---

[4] Эти три рукописи известны под условными названиями: свиток «Гимнов» (1QH), свиток «Войны» (1QM) и неполный список кн. Исайи (1QIs[b]). Q — первая буква слова Qumran, в районе которого находятся пещеры с рукописями.

ровкой приобретенных им рукописей. В октябре 1948 г. он опубликовал свой первый выпуск с обзором рукописей под названием «Укрытые свитки», вып. 1. Второй выпуск под тем же названием вышел в 1950 г.

Между тем митрополит связался с американской Школой восточных исследований, и судьба рукописей была решена. 18 февраля 1948 г. молодому ученому Джону Треверу, замещавшему временно отсутствовавшего директора Школы восточных исследований в Иерусалиме Миллара Бэрроуза, позвонили из монастыря св. Марка и сообщили, что в библиотеке монастыря найдены рукописи, якобы не внесенные в свое время в каталог, и предложили ознакомиться с ними. На следующий день два монаха принесли в школу пять рукописей и показали их Треверу. Хотя Тревер с первого взгляда и не мог определить содержание и древность свитков, однако он сразу же был охвачен понятным волнением исследователя. Даже беглое сличение рукописей с оказавшимися под рукой еврейскими рукописями IX в. н. э., из «Кодекса Британского музея», показало бо́льшую древность принесенных рукописей. К еще более поразительным результатам привела счастливая догадка о необходимости сличить рукописи с папирусом Нэш (папирус назван по имени английского археолога В. Л. Нэш, приобретшего его более пятидесяти лет тому назад у египетского антиквара). Папирус Нэш состоит из двадцати четырех строк, содержащих текст декалога (т. е. «десяти заповедей») и молитвы «шема». До кумранских открытий он был наиболее древним из дошедших до нас рукописным памятником, содержащим библейские тексты на еврейском языке. Датируется он по-разному: от II в. до н. э. до III в. н. э. Во всяком случае, он древнее другого папирусного отрывка, открытого знаменитым египтологом Флиндерсом Петри и датируемого III в. н. э. Сличение монастырских рукописей с факсимиле папируса Нэш сразу же показало Треверу бросающееся в глаза сходство в начертании знаков и всего строя письма этих рукописей. На следующий день Треверу удалось добиться от митрополита Афанасия разрешения на фотографирование рукописей и последующее их опубликование. Тревер убедил митрополита в выгодности немедленной публикации факсимиле для увеличения рыночной стоимости рукописей, сославшись при

этом на известный случай с так называемым «синаитским кодексом» греческого текста Библии, датируемым IV в. н. э. и хранящимся ныне в Британском музее. В знак взаимного доверия Треверу были сообщены истинные обстоятельства приобретения рукописей, а Тревер, в свою очередь, разъяснил митрополиту, что по существующим законам все предметы древности, находимые на территории страны, в данном случае—Иордании, принадлежат государству. Надо полагать, что последнее обстоятельство еще в большей мере склонило митрополита к деловому соглашению с американской школой. Разрешив фотографирование рукописей, митрополит предоставил американцам право публикации текстов и факсимиле в течение трех лет, выговорив себе при этом право на 50% доходов от публикации. Заметим, между прочим, что издание двух томов с текстами и факсимиле трех рукописей обошлось в восемь тысяч долларов. На долю митрополита выпал «гонорар» в сумме трехсот долларов. Однако позднее, как мы увидим, рукописи принесли ему большую материальную выгоду.

Определив в одном из свитков текст книги пророка Исайи и установив с помощью папируса Нэш большую древность этих рукописей, Джон Тревер в сотрудничестве с другим молодым американским ученым Уильямом Браунли стали с лихорадочной быстротой фотографировать рукописи, преодолевая всяческие затруднения, связанные с частыми перерывами в подаче электрического тока и отсутствием фотоматериалов. Сразу же после окончания фотографирования свитка Исайи Тревер послал один из отрывков известному востоковеду профессору В. Олбрайту и 15 марта 1948 г. получил от него поздравительную телеграмму следующего содержания: «Шлю мои сердечные поздравления в связи с величайшим из сделанных в новое время открытием рукописей. Я не сомневаюсь, что эти рукописи древнее папируса Нэш... Я склоняюсь к датировке их первым веком до нашей эры... Действительно поразительное открытие... К счастью, не может быть даже тени сомнения в подлинности рукописей».

К этому времени Тревер и Браунли завершили фотографирование и определение еще двух произведений. В одном из них, состоявшем из двух рукописей, соединенных

Тревером на месте разрыва, оказался знаменитый ныне «Устав» кумранской общины, в другом был комментарий на текст пророка Хабаккука (так называемый «Пешер Хабаккук»), древнейший из дошедших до нас мидрашей, т. е. истолкований библейских книг. Последняя, пятая рукопись из-за крайне плачевного ее состояния не могла быть тогда же развернута и прочтена[5]. 18 марта 1948 г. митрополит санкционировал предложенный М. Бэрроузом (к тому времени он вернулся из Ирака и взял руководство по изданию рукописей в свои руки) текст первой публикации об этом открытии, а 25 или 26 марта, по совету американцев, митрополит тайно переправил рукописи за границу. В январе 1949 г. митрополит оказался в США с рукописями, которые он поместил на хранение в сейфе одного из банков Нью-Йорка. Следует отметить, что летом 1948 г. в ходе военных действий в период палестинской войны 1948—1949 гг. монастырь св. Марка сильно пострадал от бомбардировки и пожара. Рукописям действительно угрожала большая опасность. В конце марта—начале апреля 1948 г. Тревер, Браунли и Бэрроуз выехали из Иерусалима в США, где приступили к дешифровке текстов и подготовке их к печати. В апреле же появились первые газетные сообщения, притом противоречивые, о находке рукописей.

В 1948—1950 гг., как было указано, Сукеник дешифровал и издал тексты трех приобретенных им рукописей в названных выше двух выпусках «Укрытых свитков», включивших также дешифрованные им главы 42—43 кн. Исайи из рукописей митрополита. В сентябре 1948 г. появились первые статьи Тревера и Бэрроуза, посвященные рукописям. В 1950—1951 гг. Бэрроуз, Тревер и Браунли издали два тома текстов и факсимиле трех дешифрованных ими свитков: «Устав», «Комментарий на Хабаккука» и кн. Исайи. Вслед за этими публикациями, а также исследованиями и высказываниями Бэрроуза, Гинзберга, Бирнбаума, Сегала, Тревера, Браунли и других специалистов, начался не прекращающийся до сих пор поток монографий, статей и исследований.

---

[5] Условные обозначения этих четырех произведений следующие: Устав—1QS; комментарий на кн. Хабаккук—1Qp. Hab.; кн. Исайи—1QIs[a] ; Апокриф Бытия — 1Q Apoc.

Обратимся к дальнейшим «злоключениям» и судьбе первых семи знаменитых ныне свитков. Как было сказано, прибыв в США, митрополит Афанасий положил рукописи в сейф одного из банков, рассчитывая продать их за миллион долларов! Чтобы не понизить цены на все четыре свитка, митрополит отказался продать отдельно четвертый, еще неизданный свиток, известный в то время под условным названием «Апокалипсис Ламеха». В течение нескольких лет митрополиту не удавалось найти подходящего покупателя для столь дорого оцененных им свитков. Предсказания Тревера не сбылись. По-видимому, опубликование текстов факсимиле возымело обратное действие и понизило рыночную стоимость рукописей. 1 июня 1954 г. на 14-й странице «Уолл-Стрит Джорнэл» было помещено кратенькое анонимное объявление о продаже четырех свитков рукописей Мертвого моря. Извещенный об этом одним журналистом, случайно оказавшийся в Нью-Йорке, профессор Ядин, сын покойного профессора Сукеника, приобрел эти свитки для Иерусалимского университета за 250 тыс. долларов.

Пока четыре свитка в ожидании покупателя находились в сейфе одного из нью-йоркских банков, не прекращалась работа по их расшифровке, изданию и исследованию на основании сделанных фотографий. В то же время бедуины и археологи развили энергичную деятельность по разысканию новых пещер с рукописями. Были все основания полагать, что эти поиски увенчаются успехом. Дело в том, что открытия рукописей напомнили ученым о давно выпавших из поля зрения разрозненных сообщениях античных и средневековых авторов о находках в этом же самом районе, у Мертвого моря, греческих и еврейских рукописей и об обитавшей там некогда «пещерной секте».

Так, один из отцов церкви Ориген Александрийский (185—254) в 217 г. нашел вблизи Иерихона рукописи на еврейском и греческом языках, в том числе греческую версию книги Псалмов, отличавшуюся от текста Септуагинты [6]. Эту версию Ориген включил в свою, к сожалению, полностью до нас не дошедшую, «Гексаплу», т. е.

---

[6] Септуагинта, или перевод семидесяти, — греческий перевод Библии, сделанный в Египте в III—II вв. до н. э.

свод библейских книг, состоящий из шести параллельных текстов: традиционного еврейского текста, греческих переводов Библии и обнаруженного Оригеном текста. По словам Оригена, шестой извод найден вместе с другими еврейскими и греческими книгами в глиняном сосуде возле Иерихона в правление Антонина, сына Севера, т. е. императора Каракаллы (211—217). Об этом же сообщает в «Церковной истории» (VI, 16) один из виднейших отцов церкви Евсевий Кесарийский (264—340). Когда после открытия первой пещеры вспомнили о находках Оригена, некоторые ученые предположили даже, что найденные в первой пещере светильник римского времени и глиняный сосуд были оставлены там самим Оригеном!

Профессор Отто Эйсфельдт [7] обратил внимание на другой крайне интересный факт. До нас дошел текст письма, направленного около 800 г. н. э. несторианским (сирийским) митрополитом Селевкии Тимофеем I (726—823) митрополиту Сергию Эламскому. В этом письме Тимофей сообщает о находках в скале около Иерихона еврейских рукописей. Он пишет: «Я узнал от некоторых иудеев, которые в это время перешли и были приняты в лоно христианской веры, что приблизительно десять лет тому назад (т. е. около 790 г. — *И. А.*) в помещении, высеченном в скале возле Иерихона, был обнаружен ряд книг. По словам этих иудеев, собака одного охотника-араба прыгнула во время охоты в пещеру и не выходила оттуда. Хозяин собаки пошел вслед за ней, и перед ним открылось помещение, в нишах стен которого было спрятано большое число книг. Вернувшись в Иерусалим, охотник рассказал о происшествии иудеям, множество которых поспешило к этому месту, где нашли библейские и другие книги, написанные еврейскими письменами. А так как среди них (т. е. прозелитов, обращенных в христиан. — *И. А.)* нашелся также сведущий в писании, я спросил его относительно ряда стихов, приписываемых Библии и цитируемых в Новом завете, но отсутствующих в списках библейского текста, как у иудеев, так и у христиан. На этот мой вопрос он ответил положительно и указал

---

[7] O. Eissfeldt. Der Anlass zur Entdeckung der Höhle und ihr ähnliche Vorgänge aus älterer Zeit. «Theologische Literaturzeitung». 1949, 74, Sp. 597—600.

на возможность нахождения этих цитат во вновь обнаруженных книгах. Услышав это из уст вновь обращенного, — а его товарищи, допрошенные мною в его отсутствие, определенно подтвердили это известие, — я написал об этом его высокосвященству Гавриилу и митрополиту Дамасскому и просил их направить за этими книгами и убедиться, находится ли в них стих «что назореем будет назван» [8], а также другие стихи, цитируемые в Новом завете и приписываемые Библии, но тем не менее отсутствующие во всех пророческих книгах... Так сообщил мне этот иудей: «Среди этих книг мы нашли также свыше двухсот псалмопений Давида», и в связи с этим я также писал им (т. е. названным выше лицам.—*И. А.*). К моему сожалению, я не получил от них никакого ответа на мои письма, и нет у меня подходящего человека, которого я мог бы направить. Это дело огнем горит в моем сердце и пожирает мои кости» [9].

В этом письме митрополита Тимофея I обращает на себя внимание поразительное сходство в деталях с обстоятельствами первой находки рукописей в пещере у Мертвого моря. Это сообщение Тимофея I представляет значительный интерес. Прежде всего, становится ясным, что до Мухаммеда эд-Диба и современных археологов рукописи, спрятанные кумранской общиной в пещерах в окрестностях Мертвого моря, извлекались в разное время на протяжении многих веков, начиная от Оригена, засвидетельствовавшего этот факт. По всей вероятности, не все случаи находок были засвидетельствованы и не все свидетельства такого рода до нас дошли. Приведенные сообщения Тимофея не менее важны для изучения процесса формирования караитства [10] и влияния на него

[8] В синодальном переводе Матф. 2, 23 после слов «что он назореем наречется», имеется ссылка на кн. Судей 13,5. В указанном месте кн. Судей мы читаем: «Так как назорей (nĕzīr) божий будет этот юноша от самого чрева», а не «назореем будет назван», как это место цитируется в евангелии.

[9] Цитирую по кн. Ядина (Y. Yadin. Hmgylwt hgnwzwt mmdbr yhwdh, Tel-Aviv, 1957, p. 89—90). Об изданиях текста письма см. «Discoveries in the Judaean Desert», I, 1955, p. 88, п. 4.

[10] Караиты (или караимы)—иудейская секта, возникшая в VIII в. н. э. в Передней Азии и распространившаяся затем в Египте, Испании, Крыму, Польше, Литве. Как указывает само название секты «сыны Библии» (bene miqra), караиты признавали только Библию и отвергали Талмуд и более поздние раввинские установления.

кумранских рукописей. Так, несколько проясняется судьба загадочного «Дамасского документа», найденного в генизе Каирской синагоги в списке XII в. среди других караитских сочинений, а также среди кумранских рукописей. Об этом документе у нас будет речь впереди.

В непосредственной связи с сообщением Тимофея находится крайне интересное свидетельство известного караитского писателя Киркисани (Ya'qub Al-Qirqisānī), жившего столетием позднее Тимофея, в первой половине X в. В своей «Истории иудейских сект» Киркисани сообщает о существовании в I в. до н. э. так называемой «пещерной секты». «Около этого времени,—писал Киркисани, — там появилось учение секты, называемой пещерной (al-magārīa). Такое наименование эта секта получила потому, что ее религиозные книги были обнаружены в пещере (magār)» [11]. Значение выражения «около этого времени» выясняется из того, что приведенное сообщение Киркисани помещено между рассказом о фарисеях, саддукеях и боэтусеях и рассказом о Христе. Вслед за сообщением о «пещерной секте», Киркисани продолжает: «Вскоре там появился Иешуа, который, по словам раввинов, был сыном Пандера; он известен как Иисус, сын Марии. Он жил в дни Иешуи, сына Перахии, о котором говорят, что он был дядей Иисуса со стороны матери. Это произошло в царствование Августа Цезаря (т. е. 30 г. до н. э.—14 г. н. э.—*И. А.*), императора Рима, т. е. в период второго храма» [12]. Сообщение Киркисани дает косвенное свидетельство существования «пещерной секты» в районе Мертвого моря в I в. до н. э. и позволяет, таким образом, связать найденные сейчас рукописи с этой именно сектой. Кроме того, сообщение Киркисани раскрывает источник близости между идеологией кумранской общины и караитством, в частности оно удовлетворительно объясняет факт нахождения одной из кумранских рукописей в более позднем списке среди караитских рукописей Каирской генизы, обнаруженной в 1896 г.

Наконец, к тому же, по-видимому, источнику, каким пользовался Киркисани, восходят упоминания о «пещер-

---

[11] L. Nemoy. Karaite Anthology. Translated from Karaite Sources. New Haven, 1955, p. 50.

[12] Там же, стр. 50—51.

ной секте», у среднеазиатских ученых средневековья Аль-Бируни (X—XI вв.) и Шахрастани (XI—XII вв.). Согласно Шахрастани, «пещерная секта» процветала за четыреста лет до ересиарха Ария. Поскольку наибольшая известность Ария падает на время Никейского собора 325 н. э., то и это косвенное свидетельство указывает на I в. до н. э., как на время расцвета деятельности «пещерной секты».

2. ДАЛЬНЕЙШИЕ ОТКРЫТИЯ

Неожиданное открытие древних рукописей в районе Мертвого моря в сопоставлении со сведениями древних и средневековых авторов о рукописных находках, имевших место в этом районе в III—IX вв., и об обитавшей там в древности «пещерной секте», привело ученых к вполне естественному и закономерному предположению, что «пещера семи свитков»—не единственная, в которой могли сохраниться рукописи. Однако подлинными инициаторами розысков новых хранилищ рукописей оказались бедуины, справедливо усмотревшие в этом важный источник доходов. Если первые найденные бедуинами рукописи были проданы ими за бесценок, то впоследствии установилась весьма высокая такса: один фунт стерлингов за квадратный сантиметр рукописного фрагмента. Этим и объясняется то обстоятельство, что, по меткому выражению Ядина, бедуины племени таамире превратились в племя археологов. Началось продолжающееся до сих пор своеобразное соревнование между кладоискателями-бедуинами и учеными археологами. Надо признать, что лидерами в этом соревновании оставались бедуины, по следам которых двигались археологи. Обычно тот факт, что бедуины приносили для продажи новые рукописные отрывки, служил свидетельством открытия новых хранилищ. Лишь в отдельных случаях ученым удавалось обнаружить еще не обследованные бедуинами пещеры, в которых хранились рукописи. В результате совместными усилиями бедуинов и археологов были обследованы сотни пещер. Большинство из них оказалось пустыми. Примерно в двадцати пяти были найдены лишь незначительные остатки материальной культуры. Рукописи же обнаружены в одиннадцати пещерах Кумрана, в нескольких

пещерах Вади Мурабба'ат и в развалинах монастыря Мирд. Место находки некоторых важных рукописей, приобретенных у бедуинов, остается до сих пор неизвестным.

Рассмотрим находки в обследованных пещерах. К обзору уже опубликованных рукописей мы обратимся в следующей главе.

Первая пещера. Как было уже сказано, помимо бедуинов, нашедших здесь первые знаменитые семь свитков и другие фрагменты, в этой пещере, по-видимому, неоднократно побывали и посланцы митрополита Афанасия. В ноябре 1948 г. правительство Иордании установило военные посты для защиты района находок от не в меру ретивых искателей. Однако эти мероприятия оказались мало действенными.

Научное обследование пещеры началось лишь в конце января 1949 г. предварительным обследованием, произведенным экспедицией бельгийского капитана Липенса. Систематическое археологическое обследование пещеры, произведенное экспедицией Л. Хардинга — Р. де Во (с 15.II до 5.III 1959 г.), оказалось весьма успешным. Помимо обломков около пятидесяти сосудов с покрышками и другой керамики (светильники, кувшины, горшки), обрывков льняной ткани, пропитанной смолой, во время раскопок было обнаружено около 500 фрагментов 70 произведений. Если предположить, что каждый из сосудов, в которых хранились рукописи [13], мог вмещать три-четыре рукописи, то всего в этой пещере некогда хранилось не менее 150 рукописей. Особое значение имеют находки фрагментов, являющихся частями семи свитков. Находка археологами этих фрагментов еще раз подтверждает, что свитки были действительно обнаружены именно в первой пещере. Найденная здесь керамика обнаруживает полное сходство с керамикой, найденной в других пещерах и в раскопанном позднее помещении, принадлежавшем общине. Все найденные в первой пещере фрагменты опубликованы в 1955 г. в первом томе свода всех рукопи-

---

[13] Древний обычай хранения рукописей в глиняных сосудах засвидетельствован в кн. Иеремии (32, 13), где мы читаем: «Так говорит господь воинств... Возьми эти записи... и положи их в глиняный сосуд, чтобы они в целости сохранились долгое время». Об этом говорится также в талмудическом трактате Мёгиллā (26^{b}).



Рис. 2. Первая пещера

сей [14]. Среди этих фрагментов, помимо библейских рукописей, археологами и бедуинами обнаружены неизвестные до сих пор тексты древних комментариев (мидрашей) на библейские книги (Михей, Софоний, Псалмы), апокрифов, произведение, условно названное текстом «Двух колонок», и др. Исключительное значение имеет находка фрагмента еврейского оригинала апокрифической кн. Юбилеев, известной до сих пор лишь в поздних переводах.

[14] «Discoveries in the Judaean Desert, I. Qumran Cave I», by D. Barthélemy and J. T. Milik. Oxford, 1955.

Что касается «семи свитков», то они опубликованы в различных специальных изданиях.

Вторая пещера. В эту пещеру археологи попали в марте 1952 г., после того, как там в феврале уже побывали бедуины и основательно ее опустошили. Помимо обломков десяти сосудов, сходных с сосудами из первой пещеры, археологами обнаружены фрагменты различных библейских и небиблейских рукописей. Среди небиблейских рукописей (во фрагментах представлены 40 свитков) найдены фрагменты апокрифических книг Юбилеев и Бен-Сиры. По предварительным сообщениям, среди небиблейских рукописей преобладают сочинения апокалиптического, эсхатологического и мессианистического характера. Три текста написаны загадочным, непонятным письмом. Тексты второй пещеры еще не публиковались и будут помещены в томе, посвященном второй, третьей, пятой и шестой пещерам.

Третья пещера обследована археологами в марте 1952 г. Свод в этой пещере провалился, по-видимому, уже в древности. Злейшими врагами рукописей этой пещеры были сырость и крысы. Археологам достались сотни мелких клочков и около трехсот более крупных отрывков, среди которых есть фрагменты Гимнов и комментарии на кн. пророка Осии. Однако наибольшую славу третьей пещере доставили найденные здесь закопанными у входа два медных свитка, оказавшиеся сильно оксидированными.

Четвертая пещера. В 1952 г. бедуины обнаружили самое обширное хранилище древних рукописей, от которых сохранились десятки тысяч фрагментов, представляющих около четырехсот рукописей. Вот что рассказывает об этом необычайном открытии Жозеф Милик [15], один из участников раскопок в этой пещере. В начале сентября группа бедуинов из того же племени таамире мирно беседовала вечером в шатре, вспоминая недавние находки рукописей, столь прославившие район Кумрана и начавшие приносить немалый доход бедуинам. Вдруг один глубокий старец, словно пробудившись от сомнамбулического состояния, вспомнил, как в дни своей дале-

[15] J. T. Milik. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. Paris, 1957, p. 18—19.



Рис. 3. Четвертая пещера

кой юности он охотился в районе Кумрана. В поисках внезапно исчезнувшей раненой куропатки он забрел в пещеру, где увидел древний светильник из глины и глиняные черепки. Воспламенившись перспективой новых рукописных находок и тщательно разузнав у старца все топографические ориентиры и приметы, бедуины стали готовиться в путь. Захватив запасы продовольствия, веревки и светильники, бедуины разыскали пещеру и, на веревках проникнув в отверстие грота, стали его раскапывать, так как и здесь свод пещеры обвалился еще в древности. Перевернув несколько кубометров земли, они обнаружили большое хранилище рукописей. Вскоре эти рукописи стали появляться в продаже. И хотя бедуины пытались ввести в заблуждение ученых относительно местоположения новой, столь богатой рукописями, пещеры, тайна эта раскрылась. Поспешившие к пещере представители иерихонских властей заставили разбежаться застигнутых врасплох тайных археологов. 22 сентября здесь начала работать научная археологическая экспедиция во главе с Р. де Во и Ж. Миликом, на долю которой достались еще сотни фрагментов. Найденные же бедуи-

нами фрагменты поступали в продажу отдельными партиями в течение пяти-шести лет с момента находки.

Изучение этого колоссального рукописного клада потребует еще ряда лет. До сих пор в предварительном порядке публиковались лишь отдельные отрывки. Издание всех текстов четвертой пещеры займет несколько объемистых томов. Судя по предварительным сообщениям участников международной комиссии по изданию кумранских текстов, хранилище 4-й пещеры было настоящей библиотекой, в которой были собраны литературные произведения самого разнообразного характера и жанра.

Рукописи библейских книг представлены множеством отрывков (выполненных как квадратным, так и палеоеврейским письмом) из всех канонических библейских произведений за исключением книги Эсфири. К числу неожиданностей относится открытие библейских текстов, принадлежащих к различным редакциям: близкой к канонизированной или масоретской, близкой к тексту греческого перевода, к тексту самаритянского Пятикнижия и к смешанным типам.

Среди рукописей небиблейского содержания обнаружены тексты как известных, в том числе по находкам в первой пещере, так и вовсе до сих пор неизвестных сочинений. Собрание кумранских комментариев пополнилось отрывками из комментариев на книги пророков Исайи, Осии, Наума и на кн. Псалмов. Некоторые из фрагментов комментария на Исайю обнаруживают следы свежих разрывов, по-видимому, преднамеренных. Не исключена поэтому возможность воссоединения в будущем этих разорванных частей. Из произведений кумранской общины, известных по находкам в 1-й пещере, прибавились одиннадцать фрагментированных экземпляров Устава, пять— Гимнов (частично дополняющие лакуны текста из 1-й пещеры, частично содержащие новый материал), а также экземпляр свитка «Войны» в новой версии. Большое значение имеет находка фрагментов семи экземпляров так называемого Дамасского документа, известного до сих пор по списку XII в. н. э.

К числу неизвестных до сих пор произведений относится сборник отрывков из библейских книг с комментариями на них. Сборник имеет ярко выраженный мессианистический характер. Многие рукописи на арамейском

языке содержат, согласно предварительному сообщению члена Международного комитета по изданию кумранских рукописей Старки, произведения мистического и эсхатологического содержания, а также генеалогические таблицы. К циклу апокрифических произведений, не вошедших в иудейский канон Библии и частично сохраненных христианской церковью в поздних переводах, относятся фрагменты оригиналов кн. Товит (одна рукопись на коже на еврейском языке и две арамейские версии на папирусе и коже), кн. Юбилеев (пять рукописей, из них одна на папирусе) на хорошем еврейском языке (согласно сообщению Милика, латинский и эфиопский переводы хорошо передают текст оригинала), кн. Еноха (восемь рукописей на арамейском языке), «Завещания» Леви и Нафтали на арамейском языке. К этой же группе относится фрагмент Псевдо-Иеремии и «Премудрости» или «Поучения» типа апокрифической книги Бен-Сиры, а также отрывок из не известной до сих пор книги Тайн, аналогичной найденной в первой пещере.

Среди рукописей, изучаемых Миликом, имеются любопытные астрономические тексты, выполненные загадочным, зашифрованным письмом. На обороте одного из этих папирусных фрагментов сохранилось выписанное квадратным шрифтом название сочинения: «Мидраш книги Моисея» (mdrš spr mwšh). Большой интерес представляют сочинения, связанные с календарными исчислениями, близкими к календарю, отраженному в книгах Юбилеев и Еноха, а также в раннехристианской традиции. Сообщается о находке филактериев [16], сборников литургических и юридических текстов, в частности, сборника предписаний, касающихся ритуальной чистоты, на языке, близком мишнаитскому. Мы перечислили далеко не все находки четвертой пещеры, о которых имеются предварительные известия. Большая часть фрагментов еще не разобрана и не определена.

Пятая пещера. Эта пещера была обнаружена археологами в 1952 г. во время обследования четвертой пещеры. В этой пещере еще не побывали бедуины и,

[16] Филактерии, или тефиллин,—молитвенные принадлежности, состоящие из пергаменных полосок, исписанных четырьмя текстами из Пятикнижия и наглухо заделанных в кожаные коробочки в форме кубиков. Во время молитвы привязываются к голове и на левое плечо.

следовательно, все ее содержимое попало в руки ученых в том виде, в каком оно находилось в течение почти двух тысячелетий. Помимо библейских текстов, в пятой пещере обнаружены фрагменты из Дамасского документа, сборник библейских эсхатологических текстов, фрагменты апокрифической кн. Товит, арамейский текст «Описания нового Иерусалима», фрагменты филактериев. Тексты пятой пещеры еще не издавались.

Шестая пещера. Едва успела удалиться археологическая экспедиция, обследовавшая Вади Мурабба'ат и 4-ю и 5-ю пещеры, как бедуины обнаружили по соседству с последними еще одну пещеру—6-ю. Из этой пещеры в руки ученых через бедуинов попали 57 фрагментов на коже и 718 фрагментов на папирусе. Среди последних имеются тексты из кн. Царей, отличающиеся от масоретского текста, фрагменты кн. Даниила, написанные полукурсивным письмом, фрагменты генеалогической таблицы народов. Кроме того, и здесь были обнаружены фрагменты Дамасского документа.

Пещеры 7—10 [17]. Эти четыре «малые пещеры» были открыты археологами в 1955 г. Малыми они названы из-за незначительного количества найденных в них рукописей.

Подобно четвертой пещере, здесь также еще в древности произошел обвал. Зимние потоки дождей, проникавшие в пещеру после обвала, нанесли рукописям непоправимый вред. Седьмая пещера находится на краю эспланады, к югу от развалин центрального строения общины (см. ниже). В ней обнаружена керамика I в. н. э. На одном сосуде дважды написано черными чернилами слово rwm', могущее означать «Рим», но также «высоту», «возвышенность». Из рукописей дошли папирусные фрагменты греческого текста кн. Исход и Послания Иеремии. Дошел также маленький фрагмент на коже с еврейскими знаками. В восьмой пещере, находящейся подле седьмой, найдены обломки светильника I в. н. э., два футляра для филактериев с четырьмя отделениями. В одном из футляров сохранились фрагменты филактерия и несколько мелких документов, выполненных хорошим

---

[17] См. R. de Vaux. Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e, et 5e campagnes. RB, 1956, 63, 572—573.

письмом. В девятой пещере, сообщающейся с восьмой, обнаружен лишь один фрагмент папируса с еврейскими буквами. Наконец, в десятой пещере, находящейся к западу от центрального строения, обнаружены лишь остраконы (черепки), на одном из которых сохранились две буквы еврейского алфавита.

Одиннадцатая пещера. Обнаружена в 1956 г. бедуинами, нашедшими здесь пять почти полностью сохранившихся рукописей, в том числе кн. Псалмов, несколько хуже сохранившуюся третью кн. Пятикнижия — Левит, написанную палеоеврейским письмом персидского времени, значительную часть апокалипсиса Новый Иерусалим. Из других отождествленных произведений большой интерес представляет арамейский перевод («Таргум») кн. Иова. По мнению Кросса, это может быть тот самый Таргум Иова, который был осужден рабби Гамалиилом [18].

Археологические раскопки, произведенные в этой пещере Роланом де Во в том же 1956 г., несмотря на огромные трудности [19], не привели к существенным находкам рукописей. Так, обнаружен документ, напоминающий по форме затвердевшую и почерневшую сигару. Документ пока еще не развернут, и содержание его неизвестно. В то же время раскопки выяснили историю заселения этой пещеры. Выявлено три слоя: энеолитический; отделенный от него слоем желтой земли слой израильского поселения VII в. до н. э.; наконец, слой, соответствующий периоду Хирбет Кумрана (II в. до н. э.). От последнего периода дошли железные предметы (ножницы, ножи), керамика, аналогичная керамике других пещер, обрывки белья и веревок. Пещера находится в двух километрах севернее центрального строения. Возможно, что в пещере жили члены кумранской общины. Аналогичные следы обитания обнаружены и в других обследованных пещерах

[18] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N. Y., 1958, p. 25—26, n. 48 (там же указаны талмудические источники). Согласно «Деяниям апостолов», 23, 3, рабби Гамалиил был учителем апостола Павла.

[19] Так, например, одно из двух помещений пещеры было заполнено тысячелетним слоем помета летучих мышей, проникавших сюда через щели обвала. Для археологических работ пришлось произвести вначале полную очистку обоих помещений.

и расщелинах, в которых не сохранились рукописные памятники [20].

Пещеры Вади Мурабба'ат. Осенью 1951 г. в продажу стали поступать новые партии фрагментов на коже и папирусе. По всем данным, бедуины обнаружили новые хранилища рукописей. С большим трудом удалось выведать местоположение нового района, в котором были найдены рукописи, и с января 1952 г. началось систематическое археологическое обследование нового района. С 21.I по 3.III объединенная археологическая экспедиция Иорданского департамента древностей Французской археологической школы в Иерусалиме и Палестинского археологического музея во главе с Ланкестером Хардингом и Роланом де Во начала систематические раскопки и археологические обследования пещер в районе Вади Мурабба'ат, в 25 км к юго-востоку от Иерусалима, в 18 км к югу от Хирбет Кумрана, в двух-трех часах ходьбы от берега Мертвого моря. Раскопки, производившиеся в местности, недоступной для колесного транспорта, были связаны с большими трудностями по доставке продовольствия, источников электрического освещения (необходимого для работы в темных пещерах), а также другого экспедиционного снаряжения. И здесь произошла такая же курьезная встреча с бедуинами, как в 4-й пещере. Как только экспедиция, эскортируемая воинскими силами, достигла пещер Вади Мурабба'ат, оттуда стали разбегаться тайно работавшие там бедуины. Впрочем, часть из них тут же нанялась на работу в экспедицию.

В результате обследования пещер в них обнаружены памятники материальной культуры, начиная от эпохи энеолита (IV тысячелетие до н. э.) и до арабского времени. Установлены четыре фазы поселения: 1) энеолит (IV—III тысячелетие); 2) период средней бронзы (2000—1600 гг. до н. э.); 3) период железа II (VIII—VI вв. до н. э.); 4) греко-римский период (IV в. до н. э.—II в. н. э.). Особенно богато представлено римское время. Помимо вещественных памятников (орудия, керамика, каменные и деревянные сосуды, ткани и пр.) и монет (от 58/59 г. н. э. до 132—135 г. н. э.), в пяти пещерах Вади Мурабба'ат были обнаружены письменные памятники

[20] См. R. de Vaux. Fouilles de Khirbet Qumran, p. 573—574.



Рис. 4. Пещеры Вади Мурабба'ат: первая—справа; вторая—слева

самого различного характера, содержания и времени на арамейском, еврейском, набатейском, греческом и арабском языках [21]. К сожалению, большое количество рукописей дошло в обрывках. Множество мелких фрагментов обнаружено в крысиных гнездах. Согласно свидетельству Л. Хардинга, грызуны использовали папирусы и ткани в качестве подстилки в своих гнездах.

В отличие от кумранских находок, среди рукописей из пещер Вади Мурабба'ат встречаются деловые документы: брачные контракты и долговая расписка (на грече-

[21] Л. Хардинг сообщает также о находке кожаного мешка, сшитого из двух полос, исписанных греческими и, по-видимому, латинскими письменами.

ском языке), остраконы на еврейском и греческом языках и другие документы, о содержании которых сведений пока нет. Особый интерес представляют письма и документы, относящиеся к деятельности повстанческих отрядов Бар-Кохбы, вождя антиримского восстания 132—135 гг. н. э. Из этих документов пока опубликованы только два папируса, один из которых является подлинным письмом самого Симона Бар-Кохбы. Документы, связанные с Бар-Кохбой, наряду с монетами, датируемыми годами восстания, показывают, что пещеры Вади Мурабба'ат служили пристанищем для повстанческих отрядов в период восстания. Так как после разгрома восстания повстанцы были вынуждены покинуть эти пещеры, захваченные римскими легионами, то 135 г. н. э. можно считать датой, до которой были составлены и переписаны рукописи на еврейском и арамейском языках. Это обстоятельство имеет большое значение для палеографического изучения и датировки также и кумранских рукописей, для выяснения истории библейского текста и становления канона.

Среди папирусов на греческом языке обнаружены два фрагмента литературных текстов, один из которых, по мнению Р. де Во, относится ко времени Ирода Великого и является фрагментом труда историка Николая Дамасского (рубеж I в. до н. э.—I в. н. э.), известного по цитатам, в частности у Иосифа Флавия. Большой интерес представляет неопубликованный еще папирус-палимпсест, стертая часть которого написана еврейским архаическим («финикийским») письмом, близким к письму остраконов из Лахиша (VI в. до н. э.). Р. де Во относит этот палимпсест ко времени до вавилонского пленения (т. е. к VIII—VII вв. до н. э.) [22].

Из библейских рукописей дошли фрагменты книг Пятикнижия, Исайи, двенадцати «малых» пророков, Псалмов, а также фрагменты греческих переводов двенадцати пророков. К группе библейских текстов надо отнести также филактерии, содержащие тексты декалога. Отличительной особенностью библейских рукописей из Вади

[22] Палимпсест — рукопись, обычно на пергамене, текст которой написан поверх соскобленного или смытого текста. Так, например, поступали средневековые монахи, соскабливавшие тексты «языческих», т. е. греко-римских авторов, и использовавшие дорогой пергамен для переписки церковных сочинений.

Мурабба'ат, в сравнении с библейскими текстами из Кумрана, является их бо́льшая близость к масоретской редакции ветхозаветного канона.

Хирбет Мирд. В июле 1952 г. бедуины принесли для продажи в Палестинский археологический музей новую партию рукописей, найденную, по их словам, в долине Кедрона (нынешняя Вади эн-Нар). Эти рукописи, преимущественно на греческом, сиро-палестинском (т. е. позднеарамейском, на котором говорили палестинские христиане вплоть до XII в. н. э.) и арабском языках, относились к ранневизантийскому и арабскому периодам (V—VIII вв. н. э.). Среди них оказались фрагменты книг Нового завета на греческом и сиро-палестинском языке, сиро-палестинский фрагмент ветхозаветной книги Иисуса Навина и греческий фрагмент апокрифа Премудростей Соломона, а также документы на этих же языках (преимущественно письма, датируемые II в. хиджры) [23]. В феврале—апреле 1953 г. в указанном бедуинами районе работала бельгийская археологическая экспедиция во главе с профессором Р. Ланге, производившая раскопки развалин монастыря св. Саввы (столь красочно описанного Марком Твеном в «Простаках за границей»), на месте древней крепости Гиркании, основанной хасмонейским царем Иоанном Гирканом (135—104 гг. до н. э.). Однако на долю бельгийской экспедиции досталось лишь незначительное количество фрагментов. Наиболее важной находкой экспедиции оказался фрагмент «Андромахи» Еврипида, датируемый VI в. н. э. и являющийся наиболее древней пергаменной рукописью этой древнегреческой трагедии.

В том же 1952 г. в продажу стали поступать различные рукописи неустановленного места происхождения, по-видимому, района Вади Мурабба'ат. Наиболее важными среди них являются контракты на набатейском и арамейском языках на куплю-продажу недвижимости (134 г. н. э.), фрагменты греческой рукописи «малых» пророков, фрагменты библейских текстов на еврейском языке и документы на греческом языке.

---

[23] Хиджра — исходная дата мусульманского летосчисления, ведущегося с 622 г. н. э., т. е. года переселения Мухаммеда из Мекки в Медину.

Таким образом, в распоряжении науки оказалось огромное количество рукописных фрагментов. Семь свитков и ряд фрагментов из первой пещеры находятся в Иерусалимском университете. Все остальные рукописи, найденные в окрестностях Мертвого моря, сосредоточены в Палестинском археологическом музее в Иордании. Для дешифровки и публикации рукописей создана международная комиссия специалистов. В ее задачу входит издание полного свода всех найденных рукописей в виде многотомной серии «Открытия в Иудейской пустыне» (Discoveries in the Judaean Desert).

3. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАСКОПКИ ХИРБЕТ КУМРАНА И АЙН ФЕШХИ

Гряда скал с пещерами, в которых обнаружены рукописи, находится на территории Иордании, в полутора километрах к западу от Мертвого моря. Примерно в пятистах метрах восточнее этих пещер, к северу от Вади Кумран, расположена небольшая возвышенность над выступом мергелевой террасы, окруженной оврагами. Арабы называют эту возвышенность Хирбет Кумран, т. е. развалины Кумрана. Сведения об этих руинах проникли в европейскую науку еще во второй половине XIX в., когда французский семитолог и эпиграфист Ш. Клермон-Ганно описал их. Во время своего вторичного посещения этих мест, в 1906 г., Клермон-Ганно произвел пробные раскопки большого кладбища, расположенного к востоку от развалин. Вскоре после этого, в 1914 г., семитолог Дальман высказал предположение, что развалины Кумрана представляют собою остатки римской крепости [24]. Совершенно естественно, что об этих развалинах вспомнили археологи Ролан де Во и Ланкестер Хардинг, производившие археологические обследования кумранских пещер.

Открытие рукописей поставило перед наукой важный вопрос: кто были авторы, переписчики и владельцы этих

---

[24] Эту гипотезу продолжает развивать сейчас французский ученый Дель-Медико, однако, как показал Р. де Во (R. de Vaux. CRAI, 4.IV 1952, p. 174), строительная техника и план здания говорят против римского происхождения этого строения. Дальнейшие раскопки показали, что строение возникло во второй половине II в. до н. э., когда римляи здесь еще не могло быть.



Рис. 5. Западный склон средней террасы Хирбет Кумрана (по Г. Бардтке).

рукописей? Где, как и когда они жили? Закономерно возникла мысль, не было ли связи между людьми, спрятавшими в пещерах рукописи, и находящимися поблизости развалинами Кумрана? Начавшиеся в конце 1951 г. и продолжавшиеся в последующие годы вплоть до 1957 г.[25] систематические археологические раскопки развалин Кумрана подтвердили правильность этого предположения и осветили характер этого поселения и образ жизни его обитателей.

К числу неожиданностей относятся найденные в 1954 г. остатки древнеизраильского поселения VIII—VI вв. до н. э. В слое пепла обнаружены обломки керамики VIII—VII вв. и остракон с палеоеврейским письмом VII—VI вв. до н. э. Обнаруженные там остатки стены времени израильского поселения имеют сходство с остатками стен израильского поселения в соседнем районе Букейя, датируемого Миликом и Кроссом временем царя Иосафата (IX в. до н. э.). Рядом со стеной обнаружена самая глубокая из найденных здесь и единственная круглая цистерна этого же периода. На основании датировки керамики, остракона и остатков указанных сооружений Р. де Во сопоставляет это строение с сообщением 2-й кн. Хроник XXVI, 10, что царь Озия (Узиягу) (VIII в. до н. э.) «построил башни (migdālîm) в пустыне».

Между остатками израильского поселения и последующим слоем эллинистически-римского периода нет никаких следов промежуточных поселений. Судя по археологическим данным, кумранское поселение возникло во II в. до

---

[25] Раскопки производились французской археологической школой в Иерусалиме, Иорданским департаментом древностей и Палестинским археологическим музеем под руководством Р. де Во и Л. Хардинга. С 1951 по 1956 г. были проведены пять археологических кампаний (I — 24.XI—12.XII 1951 г.; II — 9.II—24.III 1953; III — 13.II—14.IV 1954; IV — 2.II—6.IV 1955; V — 18.II—28.III 1956). Официальные отчеты о раскопках см.: R. de Vaux; Fouilles au Khirbet Qumrân. RB, 1953, 60, p. 83—106; 1954, 61, p. 206—236; 1956, 63, p. 533—577; его же. Exploration de la région de Qumrân. RB, 1953, 60, p. 504—561; его же. Ain Feshkha. RB, 1958, 65, p. 406—408; его же. Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire. RB, 1959, 66, p. 225—255. См. также сообщения. R. de Vaux. CRAI, 4 IV 1952, p. 173—180; 23.IX 1955, p. 378—386; Q. L. Harding. Khirbet Qumran and Wady Muraba'at. PEQ, 1952, 84 p. 104—109; R. de Vaux. Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. RB, 1959, 66, p. 87—110.

н. э. и существовало с небольшим перерывом до его разрушения в июне 68 г. н. э. Детальное изучение археологического и нумизматического материала, а также литературных источников позволило Р. де Во наметить следующую периодизацию кумранского поселения:

I период — Сооружение при Иоанне Гиркане (135—104 гг. до н. э.). Разрушение здания вследствие землетрясения весной 31 г. до н. э.

II период — Реставрация при Ироде Архелае (4 г. до н. э.—6 г. н. э.). Разрушение римлянами в июне 68 г. н. э.

III период — Занятие поселения римским гарнизоном с 68 г. н. э. до конца I в. н. э. Использование строений иудейскими повстанцами в период антиримского восстания Бар-Кохбы (132—135 гг. н. э.), после чего поселение было окончательно заброшено.

Раскопанные развалины занимают пространство размером 80×80 кв. м (см. план). Наиболее существенной частью комплекса является северо-восточная часть строения, составляющая прямоугольник размером 37×37 кв. м, возникший на месте израильского поселения *1*. Северо-западный угол этого прямоугольника представлял собою двухэтажную башню (размером 10×10 кв. м) с весьма массивными стенами толщиной в 1 м 30 см. Помещения нижнего этажа башни не имели окон и служили, по-видимому, кладовыми, а в минуты опасности—местом укрытия обитателей строения. Южнее башни, за небольшим открытым двориком, расположено несколько помещений, назначение которых недостаточно выяспено. Помещение *3* соединяется лестницей со вторым этажом башни. Особый интерес представляет продолговатое помещение в восточной части этого комплекса *5* размером 13×4 кв. м. По общему мнению, это помещение представляло собою скрипторий, т. е. место, где писались и переписывались рукописи. Об этом свидетельствует сохранившийся гипсовый стол 5 м длины и 0,5 м высоты, а также чернильницы из бронзы и глины со следами чернил. Два других стола, найденные в этом помещении, отличаются тем, что имеют на своей поверхности чашеобразные (альвеолярные) выемки. По мнению археологов, эти выемки наполнялись водой для того, чтобы писцы совершали в них ритуальное омовение рук, когда в процессе

переписки они встречали в священном тексте тетраграмму, т. е. образованное четырьмя согласными имя Яхве: YHWH.

К востоку от башни находилось помещение *6*, служившее, судя по хорошо сохранившимся очагам, кухней. К востоку от кухни расположена, по-видимому, вторая башня. К югу от кухни был двор, и в нем — некоторые подсобные помещения. В южной части строения, за большим бассейном с лестницами *17*, находилось самое большое помещение *12* — зал размером 22×4,5 кв. м. Крыша его поддерживалась четырьмя сохранившимися по сей день столбами. Как показывают обугленные остатки, перекрытия были сделаны из стволов пальмовых деревьев. Это помещение было, как предполагают, местом общих собраний общины. Здесь обсуждались общие дела общины, совершались службы с молитвами и пением гимнов, читалось и комментировалось священное писание. По характеру постройки Р. де Во предполагает, что собиравшиеся в этом зале обращались лицом к Иерусалиму. В западной части зала имеется вымощенное плитами круглое место, очевидно, для председателя собрания. Наклон пола и путь отвода воды, а также остатки примерно ста черепков посуды привели Р. де Во к заключению, что это помещение служило также и трапезной. С юго-запада к этому залу *12* примыкало помещение *13*, которое, по мнению Р. де Во, было посудной. Обрушившийся при землетрясении потолок раздавил хранившуюся здесь обеденную посуду: 210 тарелок, 708 чаш, размещенных дюжинами, 75 кубков, 11 кружек, 21 малых кувшинов двух форм, 38 горшков. Все это позволяет предполагать, что помещение *12* служило для литургических и деловых собраний, а также столовой, возможно, для ритуальных трапез.

К востоку и юго-востоку от зала собрания размещались гончарные мастерские *9* с ямой для хранения глиняной массы и двумя гончарными печами *10*. Остальные ремесленные мастерские и службы были расположены в западном комплексе строения *14*, где обнаружены мельница, пекарня из двух помещений с хлебопекарными печами, зернохранилища, стойла для вьючных животных и другие сооружения, назначение которых пока еще недостаточно выяснено.



Рис. 6. План строения Хирбет Кумрана к моменту землетрясения 31 г. до н. э.

1 — углы укрепления периода железа II (VIII—VI в. до н. э.); *2* — башня; *3* — лестница, ведущая на верхний этаж; *4* — зал со скамьями вдоль стен (зал заседаний совета общины?); *5* — скрипторий; *6* — кухня; *7* — красильня; *8* — прачечная; *9* — гончарная мастерская; *10* — гончарные печи; *11* — стена, отделяющая строение от кладбища; *12* — зал собраний (и трапезная?); *13* — посудная; *14* — ремесленные мастерские; *15* — начало акведука; *16* — главный канал; *17* — большие цистерны; *18* — трещина от землетрясения; *19* — южное плато; *20* — подпорная стена вдоль западного оврага (По Р. де Во и Ж. Милику)

Рост населения общины, сопровождавшийся расширением здания и возведением пристроек, потребовал также создания усовершенствованной и обильной системы водоснабжения—важнейшего условия жизни в пустыне. Этой цели служили семь больших цистерн и бассейнов с лестничными спусками *17*. Вода поступала в цистерны через разводящий канал *16* из акведука (водопровода) *15*, питаемого, главным образом, водами Вади Кумрана в период зимних дождей. Судя по рукописям, люди, жившие в Хирбет Кумране, нуждались не только в питьевой воде, но также в большом количестве воды для ритуальных омовений. Однако Р. де Во справедливо предупреждает против поспешных выводов о ритуальном назначении всех этих цистерн с лестничными спусками. Подобные цистерны, существовавшие также в окрестностях Иерусалима и, как показали недавние раскопки Нельсона Глюка, в Негеве, вовсе не были связаны с ритуальными омовениями. Следует, поэтому, полагать, что лестницы в цистернах служили для удобства черпания воды, когда запасы ее истощались, и уровень воды соответственно понижался. Ритуальные омовения, по всей вероятности, совершались главным образом в небольших водоемах вблизи многочисленных источников района Айн Фешхи. Система канализации сильно пострадала при землетрясении 31 г. до н. э.

Из памятников материальной культуры особый интерес представляет керамика, служащая опорой для датировки отдельных периодов поселения. Большая часть керамических находок—местного, кумранского изготовления. Хорошо сохранившиеся мастерские позволяют ясно представить себе технологический процесс, изученный на месте профессором Цойнером. Керамические изделия кумранского производства характерны для керамики Палестины эллинистического периода. Так, недавно Р. Функ установил сходство керамики Бет-Цур I в. до н. э. с кумранской керамикой [26].

Весьма характерными являются найденные в слоях первого и второго периодов Кумрана светильники эллинистического периода, в то время как круглые светиль-

---

[26] R. W. Funk. The 1957 Campaign at Beth-Zur. BASOR, 1958, № 150, p. 20.

ники периода III (I в. н. э.) являются уже римскими и относятся к так называемому «иродианскому» типу, существовавшему вплоть до II в. н. э. Особый интерес представляет сохранившийся в целости сосуд, полностью совпадающий с фрагментами сосудов, в которых предположительно хранились рукописи, найденные в 11 пещерах. Аналогичная керамика найдена также в 25 пещерах, в которых рукописи не обнаружены. Это совпадение с полной очевидностью свидетельствует о связи между центральным строением Хирбет Кумрана и окрестными пещерами.

На некоторых керамических изделиях сохранились надписи. Так, на шейке одного сосуда и черепке имеются надписи греческими буквами, к сожалению, не дающими смысла. Чаще встречаются надписи еврейскими буквами, представляющие собой имена собственные (например, ywḥnn ḥtl', т. е. «Иоханан младший»). На трех кувшинах сохранились более пространные надписи чернилами. Все эти надписи пока еще недостаточно изучены. На одном черепке имеются буквы алфавита,—очевидно, упражнение ученика-писца. Р. де Во [27] обратил внимание, что графика этих надписей с учетом неизбежных при различном писчем материале расхождений сходна с графикой рукописей кумранских пещер. Это также подтверждает предположение, что центральное строение и пещеры с рукописями использовались одной и той же общиной.

Из металлических изделий обнаружены железные серпы, ключи, кольца, ножи и другие предметы, а также бронзовые ключи, кольца, фибулы и котелок. Любопытна сделанная в 11-й пещере находка железного топорика-кирки. Он, по словам Р. де Во [28], соответствует описанному Флавием («Иудейская война», II, 8, 9 § 148) орудию, которое обычно носили с собой члены секты ессеев. При отправлении естественных надобностей ессеи с помощью этого орудия выкапывали ямку, а затем засыпали ее землей.

Большой интерес для выяснения образа жизни и быта жителей строения представляют также остатки костей

---

[27] R. de Vaux. Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. RB, 1959, 66, p. 94.

[28] Там же, p. 104; R. de Vaux. Une hachette essénienne VT, 1959, 9, № 4, p. 399—407.



Рис. 7. Керамика из первой пещеры
1, 3—5—крышки; *2*—тарелка; *6—7*—сосуды

животных. Скопление костей найдено в различных местах вместе с большими черепками, также в целых горшках с крышками. В одном случае горшок был накрыт миской.

Профессор Цойнер, исследовавший 39 скоплений костей, пришел к предварительному выводу, что ни в одном месте остатки костей не составляют цельного скелета животного. Кости принадлежат следующим животным: бараны и козы — 31; ягнята или козлята — 15; телята — 6; крупный рогатый скот—4; кости неустановленного животного—1. Все эти кости были предварительно тщательно выварены и изжарены, следовательно, они представляли собой остатки мясных трапез. Большую часть костей, на основании сопровождающих их керамики и монет, датируют I периодом, т. е. II—I вв. до н. э. Обращает на себя внимание одно странное обстоятельство: кости сложены аккуратно. Это ставит необъяснимую пока проблему, так как с археологической точки зрения подобная аккуратность говорит о какой-то сакральной цели, между тем ни Ветхий завет, ни документы кумранской общины не дают никакого объяснения обычаю такого обращения с костями.

Неоценимое значение для установления дат различных периодов поселения, наряду с керамикой, имеют монеты, найденные в довольно большом количестве. Наибольший интерес представляет клад серебряных монет (408 штук), обнаруженный в двух горшках необычного для Кумрана типа; рядом с этими горшками, в сосуде типичной для Кумрана формы—еще 150 монет. Большинство этих монет—тетрадрахмы[29] тирского чекана, датируемые эрой Тира, т. е. начиная с 126 г. до н. э. Все эти монеты по времени их чекана относятся к периоду между 9 г. до н. э. и 1 г. н. э. Приблизительным временем закапывания этих монет надо считать первое десятилетие I в. н. э., когда здание перестраивалось. Однако историю этого клада установить пока трудно.

Помимо клада, в различных местах было найдено много других монет, относящихся ко всем трем периодам. Только в последние три раскопочных кампании (1954—

---

[29] Тетрадрахма (т. е «четыре драхмы») равна 17 г. Весь клад составляет, таким образом, весьма внушительную сумму.



Рис. 8. Керамика из первой пещеры
1—чаша; *2*—котелок; *3*—*6*—крышки; *7* и *9*—светильники; *8*—кувшин

Таблица 1

Распределение по периодам очищенных и расшифрованных монет, найденных в Хирбет Кумране (1954—1956 гг.) и Айн Фешхе** (по Р. де Во)*

Период I: Типы монет	Период I: Число монет: Хирбет Кумран	Период II: Типы монет	Период II: Число монет: Хирбет Кумран	Период II: Число монет: Айн Фешха	Период III: Типы монет	Период III: Число монет: Хирбет Кумран
Иоанн Гиркан (135—104 гг. до н. э.)	1	Ирод Архелай 4 г. до н. э.—6 г. и. э.).	5	2	Тир (53 г. н. э.) . . .	1
Иуда Аристобул (104—103 гг. до н. э.) .	1	Прокураторы времени Августа (6—14 гг. н. э.)	7	2	Кесария (67/68 г. н. э.) .	1
Александр Яннай (103—76 гг. до и. э.) .	48	Тир. Серебро (12 г. и. э.)	1	—	Дора (67/68 г. и. э.) . .	2
Гиркаи II (67 и 63—40 гг. до н. э.) . .	3	Прокураторы при Тиберии (14—37 гг. н. э.) .	22	10		
Неизвестные хасмонейские монеты	5	Тир. Серебро (36 г. н. э.)	1	1		
Антигон (40—37 гг. до н. э.) . .	1	Агриппа I (37—44 гг. н. э.) . . .	37	34		
Ирод I (37—4 гг. до н. э.)	4	Прокураторы при Клавдии (41—54 гг. н. э.) .	1	3		

Окончание

Период						
I		II			III	
Типы монет	Число монет: Хирбет Кумран	Типы монет	Число монет		Типы монет	Число монет: Хирбет Кумран
			Хирбет Кумран	Айн Фешха		
		Прокураторы при Нероне (54—68 гг. н. э.) . .	16	3		
		Нерон. Серебро (61 г. н. э.)	1	—		
		Второй год восстания (67—68 гг. н. э.) . .	62	1		
		Третий год восстания (68—69 гг. н. э.) . .	5	—		
		Набатейские (I в. н. э.) .	2	—		
Итого	63		160	56		4***

* R. de V a u x. Fouilles de Khirbet Qumrân. RB, 1956, 63, p. 565—566.
** R. de V a u x. Fouilles de Feshkha. RB, 1959, 66, p. 246.
*** Остальные шесть монет обозначены Р. де Во как „поздние".

1956) найдено 415 монет. Все они подверглись окислению. Пока удалось расчистить только 233 монеты. Согласно таблице, составленной Р. де Во, из расчищенных 233 монет к первому периоду относятся 63 монеты. Незначительное количество монет времени Ирода Великого, несмотря на длительность его правления, свидетельствует о том, что именно в это время кумранское поселение было временно оставлено. Ко второму периоду относятся 160 монет. Наиболее ранними из них являются пять монет Ирода Архелая (4 г. до н. э. — 6 г. н. э.), а наиболее поздние — пять монет третьего года восстания (68/69 г. н. э.), в то время как монет второго года восстания (т. е. 67/68 г. н. э.) насчитывается 62. Эти предварительные данные подтверждают общий вывод, что Хирбет Кумран был вторично заселен при Ироде Архелае и был взят римлянами летом 68 г. н. э. Последнее полностью соответствует сообщению Иосифа Флавия о занятии римлянами побережья Мертвого моря летом 68 г. н. э. В связи с этим Ролан де Во замечает: «Нельзя пожелать большего согласия между археологией и историей» [30].

Монеты Кесарии и Тира, относящиеся к третьему периоду, были найдены в глиняном светильнике римского типа в помещении, в котором предположительно жили солдаты римского гарнизона. Монеты подтверждают, таким образом, сделанный уже раньше, на основании раскопок 1953 г., вывод, что Хирбет Кумран был завоеван в 68 г. н. э. солдатами X легиона из Кесарии [31]. Наконечники стрел, обломки копий и дротиков римского происхождения, а также следы пожара и разрушений свидетельствуют, что строение пострадало в результате боевых действий римлян.

Помимо большого кладбища, расположенного к юго-востоку от центрального строения и частично обследованного еще Клермон-Ганно, в 1955 и 1956 гг. были обнаружены еще два небольших кладбища к северу от Хирбет Кумрана и к югу от Вади Кумрана. Всего в этих трех кладбищах предположительно около 1200 могил; до сих

[30] R. de Vaux. Fouilles de Khirbet Qumrân. RB, 1956, 63, p. 567.

[31] Iosephus. Bellum Judaicum, IV, 8, 1 (§ 450); 4 (§ 477). Cp. IV, 9, 1 (§ 486).

пор полностью изучено около 50 могил. Могилы глубиной в один метр расположены правильными рядами. Погребения ориентированы головой на юг. Руки у скелетов скрещены на уровне таза. Особенностью захоронения является то, что труп клали в нишу (подбой), вырытую в восточной стенке могилы, прикрытую необожженным кирпичом или галькой. Могилы прикрывались большими камнями[32]. Большой интерес представляет факт находки скелетов женщин (7) и детей (4). В мужских погребениях до сих пор не обнаружено никакого инвентаря, если не считать отдельных остатков деревянных гробов. Возраст мужчин не превышает 50 лет. В женских погребениях встречаются бедные украшения на самих скелетах. Ни монет, ни драгоценностей ни в одной из обследованных могил до сих пор не обнаружено. Этот способ захоронения отличается и от иудейско-христианских похоронных обрядов и от более поздних мусульманских. Открывший это кладбище Клермон-Ганно высказал предположение, что здесь захоронены арабы доисламского времени. Однако непосредственная близость кладбища к месту поселения кумранской общины и сходство отдельных фрагментов керамики, найденных в захоронениях, с керамикой кумранской общины говорит в пользу предположения, что на этих кладбищах хоронили обитателей кумранской общины. Если это так, то приходится констатировать, что кумранская община придерживалась похоронных обрядов, отличных от официальной иудейской обрядности.

Аналогичная форма захоронения, при которой труп клали в нишу вдоль одной из стенок могилы, обнаружена во время недавних раскопок Иерихона (1952—1956) в римском послеиродианском слое[33]. Непосредственная близость Иерихона от Кумрана наводит на мысль о существовании в Иерихоне или его окрестностях общины, аналогичной кумранской, или ее филиала.

Не меньшее значение для выяснения хозяйства и образа жизни кумранской общины имеют также раскопки в районе оазиса Айн Фешхи. Между Хирбет Кумраном и расположенным в трех километрах к югу от него оазисом

[32] Некоторые скелеты смещены с мест своих захоронений, что, согласно де Во, объясняется землетрясением 31 г. до н. э.

[33] K. M. Kenyon. Digging up Jericho. The Results of the Jericho Excavations 1952—1956. N. Y., 1957, p. 264.

Айн Фешхой предварительными обследованиями в 1956 г. обнаружены остатки строений размером 60 × 64 кв. м. Особый интерес представляют остатки стены, тянущейся с севера на юг. Имеются основания полагать, что эта стена, прослеженная на расстоянии 400—500 м, ограждала какие-то сады или насаждения, находившиеся между ней и морем. Возле стены обнаружены развалины небольшого изолированного строения размером 10 × 12 кв. м., в котором имелись три комнаты. Найденная здесь в незначительном количестве керамика того же времени, что и керамика Хирбет Кумрана. В самой Айн Фешхе обнаружено строение, в котором имеется много керамики, сходной с керамикой Хирбет Кумрана II периода. Найдено несколько сильно окисленных монет, датируемых I в. н. э. По мнению Р. де Во, это строение современно Хирбет Кумрану II периода. Здесь также обнаружена глиняная чернильница, сходная с найденными в кумранском скриптории.

Дальнейшие раскопки Айн Фешхи, производившиеся под руководством Ролана де Во с 25. I по 21. III 1958 г.[34], дали ценные результаты. Обследование открытого в 1956 г. строения показало общность истории Айн Фешхи и Хирбет Кумрана. Здание было построено в конце II в. до н. э., покинуто в последние десятилетия до н. э. и снова заселено до его частичного сожжения в 60-х годах I в. н. э. Впоследствии это здание служило убежищем для инсургентов во время второго антиримского восстания 132—135 гг. Датировка, полученная на основе археологических данных, подкрепляется также монетным материалом. Анализ расшифрованных монет, относящихся ко второму периоду (см. табл. I), показывает полное соответствие с данными монет из Хирбет Кумрана.

Судя по всем данным, строение Айн Фешхи также носило общественный характер. К югу от строения, в огороженном пустыре, находился сарай с тщательно выстланным полом. По предположению Р. де Во, это помещение использовалось для сушки фиников или служило местом, где созревали финики, собранные до полной их зрелости. Финиковая пальма была одной из немногих плодоносных культур, возможных на этой солончаковой

---

[34] R. de Vaux. Ain Feshkha, RB, 1958, 65, № 3, p. 406—408; его же. Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire. RB, 1959, 66, № 2, p. 225—255.

почве, орошаемой солоноватыми источниками. В этой связи нельзя не вспомнить о рассказе известного римского ученого Плиния Старшего, погибшего в 79 г. н. э. при извержении Везувия. Согласно Плинию («Ест. история», V, 17, §73), ессеи, проживавшие именно в этом районе побережья Мертвого моря, «вели жизнь среди пальм». Возможно, что здесь выращивались также овощи. Представляет интерес обнаруженная в конце сарая комната с остатками памятников ранневизантийской эпохи. В связи с этим Милик привлек сообщение византийского автора Иоанна Мосха о том, что монахи, жившие в V в. н. э. в районе горы Мардес (современный Хирбет Мирд, в 9 км к западу от Айн Фешхи), получали овощи из огорода, находившегося примерно в шести милях от них, почти у самого моря. Р. де Во полагает, что этот огород находился в Айн Фешхе и что в комнате при сарае жил слуга, обрабатывавший для монахов этот огород. Тщательное исследование системы каналов и водоснабжения в Айн Фешхе привело Р. де Во к предположению, что в период существования кумранской общины один из источников находился на более высоком уровне, где и соленость почвы была меньшей и сам источник был менее соленым. Это обстоятельство удовлетворительно объясняет возможность овощеводства, хотя и в ограниченных размерах. По-видимому, условия жизни и культуры в этой местности в древности были более благоприятными, чем теперь.

Огороженный пустырь вокруг сарая мог служить загоном для скота. К северу от строения находился двор, часть которого, занятая системой бассейнов, соединенных небольшими каналами, представляла собою, по мнению Р. де Во, кожевенную мастерскую. Действительно, кожа могла использоваться и для нужд самой общины, и в качестве источника доходов. Возможно, что сами кумранцы изготовляли писчий материал, необходимый для скриптория, где переписывались сотни рукописей. Правда, пока нет еще уверенности, что здесь была именно кожевенная мастерская. Но производственное назначение открытого в Айн Фешхе сооружения бесспорно, и никакой иной более плодотворной гипотезы не было еще предложено.

Раскопки Хирбет Кумрана и Айн Фешхи позволяют уже сейчас сделать некоторые предварительные, но весьма существенные выводы.

1. Характер строений Хирбет Кумрана и Айн Фешхи, а также полное тождество найденной в этих комплексах керамики с керамикой, обнаруженной в окрестных пещерах, говорит о связи между обитателями этих строений и владельцами спрятанных в пещерах рукописей. В этом заключается один из основных научных результатов раскопок. Судя по всему, Хирбет Кумран был центром общины, члены которой проживали в окрестностях центрального строения — в домах (?), шатрах, палатках, под навесами у входов в пещеры и, возможно, также в самих пещерах.

2. Структура строений свидетельствует об общественном их характере, о наличии центра совместного труда и коллективных трапез членов общины. Об этом свидетельствует также сосредоточение монет в центральном строении и отсутствие их или единичные их находки вне центрального строения.

3. Археологическое обследование комплексов Хирбет Кумрана и Айн Фешхи позволило выяснить различные отрасли хозяйственной деятельности кумранской общины.

4. Археологически устанавливаемая история центрального строения служит основой для определения этапов развития кумранской общины.

Таким образом, результаты археологических раскопок позволяют определить ряд важных черт кумранской общины. Но археологический материал сам по себе недостаточен, чтобы восстановить картину быта, жизни, хозяйства, социальных отношений и идеологии общины. Гораздо более существенный материал для решения всех этих вопросов дают рукописи [35].

[35] В январе—феврале 1960 г. археологическая экспедиция Иерусалимского университета обследовала группу пещер к северу от Масады. Здесь скрывались отряды Бар-Кохбы. В этих пещерах найдены монеты Траяна (98—117 г. н. э.), железные наконечники римских стрел и крашеные древка к ним, остатки полотна, кож, деревянные и глиняные сосуды, остатки пищи. Из письменных источников обнаружены два куска пергамена, содержащие 16 строк из кн. Исход (XIII, 1—16), и сморщенный папирус, напоминающий письмо Бар-Кохбы из Вади Мурабба'ат.

В марте—апреле в том же районе работала другая экспедиция. В одной пещере обнаружены следы пребывания повстанцев. Кроме монет Бар-Кохбы найдены 19 римских медных сосудов, возможно захваченных повстанцами во время набегов на римские посты. Наибольший интерес представляет находка связки папирусов на арамейском, еврейском и греческом языках. Кроме того, в пещере найден отрывок из кн. Псалмов (гл. 15).

Глава вторая

БИБЛИОТЕКА КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ[1]

Около 40 тыс. фрагментов рукописей на коже, пергамене и папирусе, обнаруженных археологами или найденных бедуинами, представляют собою остатки некогда весьма значительной библиотеки общины, проживавшей на пустынных берегах Мертвого моря. По приблизительным подсчетам эти фрагменты яляются остатками около 600 книг, из которых только 10—11 дошли полностью или почти полностью. Все остальное — это отрывки различной величины. Чтобы иметь представление о размерах отрывков, достаточно сказать, что бедуины, приносившие их для продажи, держали эти отрывки, в зависимости от их количества и величины то в коробках для обуви, то в коробочках от сигарет, спичек и фотопленок. В первом томе «Корпуса» кумранских рукописей можно найти фотографии клочков, в которых едва различается один лишь знак. Но и эти микроскопические отрывки не лишены значения, так как не исключена возможность их использования в будущем для восполнения других фрагментов. Можно указать на такой счастливый случай. Уже после опубликования одного документа, состоявшего из нескольких фрагментов, издатель его Милик нашел небольшой клочок, точно подошедший по линии изгиба и по характеру писчего материала к обнаруженной в документе лакуне. Географическое название, начертанное на этом маленьком отрывке, состоящем всего из четырех букв, очень хорошо разъяснило содержание всего документа и подтвердило первоначальную догадку издателя. Из этого примера видно, как важно учесть все имеющиеся фрагменты.

---

[1] В настоящем обзоре мы коснемся также рукописей, найденных и в других районах окрестностей Мертвого моря: Вади Мурабба'ат и Хирбет Мирд.

Научная обработка всех рукописей сопряжена с большими трудностями.

Еще до начала исследовательских работ часто приходится прилагать много усилий и преодолевать технические трудности по очистке и реставрации рукописей, подготовке их для фотографирования инфракрасными лучами. Один из членов международной комиссии по изучению и изданию кумранских рукописей рассказывает: «Многие фрагменты настолько хрупки, что к ним едва ли можно прикоснуться щеточкой из верблюжьих волос. В большинстве своем фрагменты покороблены, сморщены, покрыты слоем почвенных химикалиев, почернели от сырости и времени. Задача очищения, расправления, отождествления и воссоединения отрывков является страшно сложной» [2]. Специальные увлажнители придают ссохшимся, покоробленным и сморщенным фрагментам необходимую гибкость, не вредя при этом ни их прочности, ни чернилам, которыми они написаны. Все фрагменты, очищенные от земли и известковых наслоений, распрямленные и выравненные, помещаются под стекло, являющееся отныне их верной защитой. Застекленные фрагменты группируются вначале в порядке предварительной классификации, непрерывно изменяемой. До начала изучения текста, во избежание возможной порчи документов, все они фотографируются, чаще всего с помощью инфракрасных лучей, чтобы прояснить затемненные части и обнаружить детали, ускользающие от невооруженного глаза. Фотографирование и отпечатки производятся иногда по многу раз, пока не удается получить наилучшее воспроизведение. Все это, разумеется, лишь предварительная подготовка к последующему изучению, являющемуся наиболее ответственным, сложным и тонким делом. Но и предварительная работа над отдельным отрывком требует иногда многих рабочих дней ученого. После дешифровки каждого отрывка возникает вопрос об определении характера и содержания его, о сближении и воссоединении различных отрывков, относящихся к одному и тому же документу. При этом критериями для такого сближения и объединения различных отрывков в однородные группы являются характер,

[2] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N. Y., 1958, p. 26.

качество и состояние кожи или папируса, линии разрыва или изъеденность краев, расположение текста, линии строк и полей (отмечаемых иногда линейкой), сходство почерка, орфография, язык и, наконец, содержание. Вся эта работа существенно облегчается, когда речь идет об определении и отождествлении библейских или других известных текстов. Неизмеримо сложнее дело обстоит при дешифровке и определении известных раньше только по названию или вовсе до сих пор неизвестных текстов. «Тогда исследователь должен располагать хорошим знанием этого жанра литературы, так же как изобретательским чутьем и большим терпением. Чтобы оценить трудности и самоотверженность их усилий, надо было видеть как члены «кумранского» отряда бродят вдоль длинных столов, где под стеклами расположены фрагменты, наклоняются то тут, то там, пробуют 20 комбинаций, из которых лишь последняя оказывается действенной» [3].

Дошедшие до нас рукописи из Вади Кумран, Вади Мурабба'ат и Хирбет Мирд написаны на восьми языках и диалектах: древнееврейском (библейском), арамейско-палестинском, еврейско-мишнаитском, греческом, латинском, набатейском, позднеарамейском (так называемом сиро- или христианско-палестинском) и арабском. Только после расшифровки и опубликования всех рукописей станет возможной исчерпывающая их классификация. В настоящее время уже отождествленные и частично опубликованные рукописи условно можно разбить на следующие группы: 1) библейские (канонические) тексты на еврейском и арамейском языках, а также греческие и сиро-палестинские переводы канонических книг Библии; 2) апокрифические (еврейские и арамейские) тексты, одни из которых были известны ранее в греческом, эфиопском, латинском, славянском переводах, другие же открыты впервые; 3) комментарии («пешарим» или «мидраши») на ветхозаветные книги; 4) памятники, относящиеся непосредственно к кумранской общине (Устав, текст «Двух колонок», «Война сынов света против сынов тьмы», Гимны или благодарственные молитвы, литурги-

---

[3] См. P. Benoit et al. Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân. RB, 1956, 63, p. 52—53; «Editing the Manuscripts Fragments from Qumran». BA, 1956. 19, № 4, p. 79—80.

ческие сочинения, «Медные свитки» и др.). Кроме того, среди рукописей из Вади Мурабба'ат обнаружены деловые и хозяйственные документы [4].

Обратимся к рассмотрению основных и наиболее характерных из этих произведений.

1. БИБЛЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ

Среди рукописных отрывков, найденных в пещерах Кумрана, значительное число составляют фрагменты ветхозаветных книг, в ряде случаев переписанных во многих экземплярах. Например, в одной только 4-й пещере «Второзаконие» представлено четырнадцатью, кн. Исайи—двенадцатью, Псалмы—десятью, книги 12 пророков — восемью фрагментированными экземплярами. В числе уже разобранных, обработанных и отождествленных отрывков представлены все книги иудейского ветхозаветного канона, за исключением одной лишь книги Эсфири, т. е. 38 из 39 книг канона. Все вновь найденные ру-

[4] В международной литературе по кумранским рукописям общепринятой является следующая система кратких обозначений («сиглы») любого фрагмента. Вначале при помощи арабской цифры и буквы латинского алфавита обозначается место происхождения рукописи: 1Q (1-я пещера Кумрана), 2M (2-я пещера Вади Мурабба'ат). Затем следует название произведений, которые обозначаются по-разному в зависимости от их характера: а) библейские тексты обозначаются общепринятыми в науке сокращениями: Gen. (Бытие), Ex. (Исход), Is. (Исайя), Jer. (Иеремия) и т. д.; б) собственные произведения общины обозначаются по первой букве условного еврейского названия сочинения, например: S — Устав (serek), H — Гимны (hôdāyôt), M — Война (milḥāmāh) и др. После этого следует обозначение таблички (или столбца) римскими цифрами и строки — арабскими цифрами. Название комментария предваряется латинской буквой p — от слова pešer. Таким образом, например, 1QIs[a] означает: пространный свиток Исайи из 1-й кумранской пещеры; 1QS — Устав из 1-й пещеры; 4QS — фрагмент Устава из 4-й пещеры, 4QpNah — комментарий («пешер») на кн. пророка Наума из 4-й кумранской пещеры и т. п. Папирусы и остраконы обозначаются соответственно латинскими буквами p и o, помещаемыми перед порядковым номером пещеры или обозначением места находки. Язык рукописи в необходимых случаях обозначается после названия сочинения. Например, 4QLev. gr. означает: греческий текст кн. Левит из 4-й кумранской пещеры (на коже), в отличие от p4QLev. gr. — греческий текст кн. Левит из 4-й пещеры Кумрана на папирусе. Подробная таблица сиглов помещена в «Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran Cave I». Oxf., 1955, p. 46—48.

кописи библейских книг, написанные квадратным шрифтом, датируются промежутком времени от конца III в. до н. э. до начала II в. н. э.

Наиболее древними из существующих ныне библейских рукописей, содержащих масоретскую традицию, являются две рукописи из коллекции Фирковича, хранящейся в Ленинградской Государственной Публичной Библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, и одна рукопись Британского музея—Каирский фрагмент кодекса книг пророков (895 г. н. э.). Из рукописей Публичной библиотеки одна содержит свод книг пророков и датируется 916 г. н. э., другая—весь текст Ветхого завета и датируется 1008 г. н. э. (Codex Leningradensis) [5]. Подавляющее большинство всех остальных библейских рукописей датируется XII—XVI вв. н. э. Таким образом, наиболее древняя из дошедших до нас библейских рукописей (до кумранских находок) отстоит на 800 с лишним лет от времени составления канона в Ямнии и более чем на 1100 лет от времени создания наиболее поздних частей библии. Легко поэтому представить, с какими трудностями сопряжены изучение истории библейского текста и попытки воссоздания если не текста оригинала, то хотя бы наиболее древних его редакций.

Следует, однако, отметить, что, помимо масоретского текста Библии, в нашем распоряжении до кумранских находок были и некоторые другие следы древней рукописной традиции Библии. Если не считать незначительный, уже упоминавшийся папирусный фрагмент Нэша, имеющий бо̀льшее значение для палеографических, чем для текстуальных проблем, наиболее важен для истории библейского текста дошедший до нас перевод Библии на греческий язык, сделанный в Египте в III—II вв. до н. э. и известный как «перевод 70 толковников», или «Септуагинта». Греческий текст Септуагинты во многих случаях сильно расходится с масоретским текстом, в ряде мест он содержит иной порядок глав и стихов внутри глав. Так, например, греческий текст кн. Иеремии примерно на 1/8 короче масоретского (в греческом переводе насчиты-

---

[5] Издан П. Кале в «Biblia Hebraica» в 1937 г. Несколько более ранняя рукопись от начала X в. из Алеппо погибла там недавно во время пожара.

вается приблизительно на 2700 слов меньше, чем в масоретском тексте), ряд глав расположен в другом порядке. Причину этого расхождения объясняли по-разному. Большинство ученых было склонно приписать эти расхождения произволу и небрежности переводчиков. Высказывалось также мнение, что в основе греческого перевода Библии лежал иной, отличный от масоретского, еврейский текст оригинала. Однако подтвердить эту последнюю догадку, оказавшуюся, как теперь выяснилось, правильной, разумеется, было невозможно.

Другим важным источником для реконструкции первоначального библейского текста было обнаруженное в начале XVII в. так называемое «Самаритянское пятикнижие», т. е. текст первых пяти книг Библии, сохраненных самаритянами, потомками жителей других областей Ассирийской державы, переселенных в область Самарии царями Саргоном и Асархаддоном (VIII—VII вв. до н. э.). Эти переселенцы постепенно иудаизировались, частично смешались с иудеями. Но затем, в результате противоречий, возникших между самарянами и вернувшимися из вавилонского плена иудеями, между ними произошел и религиозный раскол. Самаритянское пятикнижие, переписанное, очевидно, в IV в. до н. э., сильно отличается от дошедшего до нас масоретского канона.

Известное значение для истории библейского текста имеют переводы Библии на арамейский язык («таргумим»), перевод Иеронима на латинский язык—«Вульгата» (IV в. н. э.) отрывки более поздних, чем Септуагинта, переводов на греческий язык Аквилы, Теодотиона и Симмаха, наконец, «Гексапла» Оригена (III в. н. э.), вернее отрывки из этого грандиозного труда, в котором, как было уже указано, весь библейский текст был расположен параллельными изводами: оригинала (как квадратным письмом, так и греческими буквами) [6], Септуагинты и других переводов. Отдельные расхождения с масоретским текстом обнаруживают также некоторые цитаты из ветхозаветных книг, приводимые в новозаветной и средневековой раввинистической литературе. Однако само собой разумеется, что для истории библейского текста осо-

[6] Эта транскрипция имеет большое значение для изучения фонетики древнееврейского языка.

бенно важны рукописи, передающие первоначальный текст, еще не канонизированный. Такие ценнейшие для науки рукописи и обнаружены среди кумранских находок. Как было уже указано, библейские рукописи Кумрана датируются периодом III в. до н. э.—II в. н. э. Следовательно, они примерно на 1300 лет старше самой древней из известных до сих пор рукописей Библии и предшествуют составлению канона. Кроме того, эти рукописи позволяют проследить эволюцию библейского текста на протяжении более трехсот лет. В этом прежде всего и заключается значение кумранских находок библейских текстов. Так как из десятков тысяч фрагментов до сих пор опубликована лишь незначительная часть, то, разумеется, пока еще преждевременно делать окончательные и далеко идущие выводы. Но и опубликованные рукописи помогли установить ряд новых и важных фактов.

Прежде всего отмечается существенное отличие между библейскими рукописями, найденными в Кумране и в пещерах Вади Мурабба'ат. В то время, как кумранские рукописи, написанные, до 68 г. н. э., в большей или меньшей мере расходятся с масоретским текстом, рукописи из Вади Мурабба'ат, напротив, весьма близки к масоретской традиции. Это подтверждает факт составления канона в конце I в. н. э. Но это свидетельствует также о том, что масоретский текст основан на весьма древней традиции.

Библейские рукописи Кумрана представлены тремя текстуальными традициями. Бóльшая часть рукописей принадлежит к так называемой протомасоретской традиции. Название это указывает на то, что, несмотря на множество расхождений, масоретский текст восходит к одной из представленных в Кумране рукописных традиций. Наиболее интересными рукописями этой группы являются два свитка кн. пророка Исайи, из числа «семи свитков» первой пещеры. Один из этих свитков, приобретенный в свое время митрополитом Афанасием — $1QIs^a$, заключает в себе полный текст Исайи. Длина свитка 7,34 м, высота от 24 до 27 см. Обращает на себя внимание большое количество ошибок, частично исправленных рукой писца, частично—посторонней рукой. Необъясненными остаются знаки, сделанные на полях. При сопоставлении с масоретским текстом свиток обнаруживает более тысячи

расхождений, неодинаковых по своему значению. Среди этих разночтений встречаются и такие, которые представляют интерес для социальной истории. Приведем один пример. В известном месте Второзакония, в котором предписывается ограничение кабального рабства шестью годами, мы читаем: «Пусть это не покажется тебе тяжким, когда ты отправляешь его от себя на свободу, ибо двойную плату наемника он отработал для тебя в течение шести лет» (XV, 18). Такое исчисление срока работы наемного работника находит свое подтверждение также в кн. Исайи (XVI, 14) [7]. В масоретском тексте Исайи (XXI, 16) мы неожиданно находим другой расчет: «Еще один год и, подобно годам (в Септуагинте: «подобно году»—ὡς 'ενιαυτός) наемника, кончится слава Кедара». Однако в отличие от масоретского текста, в кумранском свитке Исайи мы находим вполне логичное и соответствующие исторической действительности чтение: «...еще через три года, равных годам наемника...» (1QIs[a], табл. XVII, строки 1—2).

По орфографическим и палеографическим данным свиток датируется II в. до н. э. Так как свиток дошел в полной сохранности и содержит весь текст Исайи, мы можем ставить некоторые вопросы композиции и датировки отдельных его частей. Так, например, до сих пор полагали, что глава 65 написана не ранее 200 г. до н. э. Наличие этой главы в кумранском полном свитке Исайи, датируемом первой половиной II в. до н. э., заставляет пересмотреть вопрос о датировке этого позднего раздела кн. Исайи, так как, естественно, требовалось некоторое время, чтобы, в частности, глава 65 попала в текст кумранского списка. Напротив, в других случаях кумранские рукописи позволяют ставить вопрос о более позднем оформлении тех или иных книг библейского канона. Так, например, в кумранском мидраше на кн. Хабаккука, состоящую из трех глав, комментируются лишь первые две главы. Состояние дошедшей до нас рукописи «комментария» (конец ее бесспорно сохранился полностью) исключает

[7] Акад. В. В. Струве предложил недавно чрезвычайно интересную историческую интерпретацию указанных библейских мест из Второзакония и Исайи. См. В. В. Струве. Борьба с рабством-должничеством в Вавилонии и Палестине. «Палестинский сборник», 1958, 3 (66), стр. 27—28.

Рис. 9. Полный список кн. Исайи (1QJs[a]),
табл. XIV (гл. 16—18)

предположение об утрате комментария на третью главу. Между тем, давно уже было обращено внимание на несоответствие третьей главы первым двум. И хотя не обязательно ожидать от комментаторов истолкования всей комментируемой книги, тем не менее в данном случае нельзя исключить предположения, что кумранский комментатор пользовался книгой Хабаккука, состоявшей в то время только из двух первых глав. Можно указать и на другой пример. В новом отрывке из кн. Псалмов, содержащем псалмы 31 и 33, отсутствует псалом 32. Так как текст в данном месте не поврежден, то ясно, что до 68 г. н. э. кн. Псалмов не имела еще ее современного вида.

Одну из важных проблем такого рода представляет фрагмент кн. Левит, написанный палеоеврейским или «финикийским» письмом. С. Бирнбаум датирует этот отрывок VI в. до н. э. Если бы это было так, то потребовался бы пересмотр теории Велльгаузена о послепленном происхождении третьей книги Пятикнижия. Разумеется, этот вопрос требует дальнейшего тщательного исследования. Следует при этом учесть наблюдение Кросса, что в период маккавейского движения графика искусственно архаизировалась.

Характерен пример с отрывком из кн. «Екклесиаст» (или «Проповедник»), найденным в 4-й пещере (4QQoh[a]). Обычно «Екклесиаст» относят ко II—I вв. до н. э. Между тем, кумранский отрывок, обнаруживающий расхождение с масоретским текстом и в то же время не являющийся автографом, по палеографическим данным датируют 175—150 г. до н. э. Это позволяет думать, что «Екклесиаст» был составлен в III в. до н. э. В таком случае перед нами список, отстоящий от оригинала не более, чем на одно столетие. Такое же положение наблюдается и в случае с кумранскими отрывками из кн. Даниила. Как справедливо отметил Милик, такого близкого по времени отстояния списка от оригинала не знает ни один греческий классический текст, сохраненный египетскими папирусами.

Как было указано, к группе протомасоретской традиции относится и второй свиток Исайи (из числа первых «семи свитков»), приобретенный в свое время проф. Э. Л. Сукеником (1QIs[b]). Свиток этот дошел в сильно поврежденном состоянии. Текст сохранился, начиная с главы 38-й. Ряд фрагментов свитка был обнаружен ар-

хеологами при обследовании первой пещеры. Этот более поздний список кн. Исайи отличается от первого, полного списка и по орфографии, и по тексту. В то же время он и не совпадает с масоретским текстом, хотя и близок к нему. Наличие двух списков одной и той же книги позволяет лучше проследить эволюцию протомасоретского текста.

Вторую традицию представляют кумранские рукописи, сильно расходящиеся с масоретским текстом и во многом совпадающие с текстом греческого перевода Библии — Септуагинтой. К этой группе рукописей, происходящих из 4-й пещеры, относятся отрывки из книг: Исхода (4 Q Ex.[a]), Чисел (4 Q Nu.[b]), Второзакония (4 Q Dt. 32), Самуила (4 Q Sam.[a] и 4 Q Sam.[b]), Иеремии (4 Q Jer.[b]) и др. Не все из названных отрывков уже опубликованы, но, по имеющимся сведениям, все они принадлежат к архетипу того еврейского оригинала Библии, который лег в основу греческого перевода Библии—Септуагинты. Так, например, неопубликованный отрывок 4 Q Jer.[b] (гл. 10) совпадает с краткой редакцией этой главы в Септуагинте. В то же время среди кумранских рукописей сохранилась и более пространная редакция той же главы [8]. Отрывок из кн. Исход обнаруживает интересное совпадение деталей с текстом Септуагинты и расхождение с масоретским текстом. Так, например, в масоретском тексте Исхода (1, 5), сообщается, что всех потомков Иакова, переселившихся в Египет, было «семьдесят душ». Кумранский фрагмент в соответствии с Септуагинтой сохранил число «семьдесят пять». Любопытно, что в «Деяниях апостолов» (7, 14) указывается то же число 75.

Наибольшее значение имеют опубликованные и тщательно исследованные Ф. Кроссом отрывки из кн. Самуила 4 Q Sam[a] [9] и 4 Q Sam[b] [10]. Последний отрывок, датируемый концом III в. до н. э., является наиболее древним из библейских рукописей Кумрана. Третьим веком до н. э. датируют также неопубликованный отрывок 4QEx[f]. Значение этих отрывков определяется тем, что известный

[8] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran..., p. 139.

[9] F. M. Cross. A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint. BASOR, 1953, N 132, p. 15—26.

[10] F. M. Cross. The Oldest Manuscripts from Qumran. JBL, 1955, 74, part III, p. 147—172.

до сих пор текст кн. Самуила (масоретская редакция) имеет много расхождений с греческим текстом Септуагинты. Кумранские же тексты кн. Самуила ближе к Септуагинте, чем к масоретской редакции.

Кросс показал, что в небольшом отрывке из I Сам. 23.9—17 (т. е. в 8 стихах) в 13 случаях имеется полное совпадение с текстом Септуагинты и лишь в 4 случаях— совпадения с масоретским текстом. Любопытно и другое. Как известно, в Библии имеется кн. Хроник, содержащая пересказ исторических книг Библии, в том числе и кн. Самуила. В этом пересказе имеются расхождения с основным текстом кн. Самуила. Кумранские же отрывки в этих случаях воспроизводят текст кн. Самуила более близкий к тому, который использовали авторы Хроник, чем к традиционному тексту Самуила, т. е. дошедшему до нас масоретскому тексту [11]. По мнению Олбрайта, фрагменты кн. Самуила из 4-й пещеры отражают текст, предшествовавший как еврейскому прототипу Септуагинты, так и протомасоретской традиции и, может быть, сохраняют элементы текста, непосредственно восходящие к оригиналу кн. Самуила, составленному в конце VII в. до н. э. [12]

Среди библейских рукописей, выполненных палеоеврейским курсивным письмом (восходит к письму доплененного периода, но им, по-видимому, в определенных целях, пользовались и во II в. до н. э.), имеются тексты Пятикнижия и Иова [13]. Из них фрагмент кн. Исход (4 Q Ex.[a]) примыкает к самаритянскому тексту, к которому восходит также отрывок из кн. Чисел, написанный квадратным письмом (4 Q Num.[b]). Последний отрывок представляет интерес в двух отношениях. Во-первых, этот текст, палеографически датируемый Кроссом позднеиродианским временем, занимает промежуточную позицию между старосамаритянской и греческой (Септуагинта) версиями кн. Чисел. Во-вторых, с внешней стороны этот фрагмент

---

[11] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran..., p. 32; cp. p. 141.

[12] W. F. Albright. New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible. BASOR, 1955, № 140, p. 33.

[13] Милик замечает по этому поводу, что, если оригинал Иова был также написан палеоеврейским письмом, то в этом, возможно, причина многочисленных трудностей масоретского текста. См. J. T. Milik. Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Paris, 1957, p. 26.



Рис. 10. Древнейшая кумранская рукопись. Фрагменты книги Самуила (4Q Sam^b). (F. Cross. JBL. 1955)

отмечен уникальной чертой: начало глав выписано красными чернилами[14].

Из сказанного видно, что благодаря уже известным рукописям библейских книг из Кумрана и Вади Мураббаʻат установлен новый факт кардинальной важности: наличие основных, сосуществовавших версий библейского текста — еврейского архетипа Септуагинты, протосамаритянской и самаритянской, протомасоретской и близкой к масоретской, а также промежуточных и варьирующих версий. Это, как сказано, открывает новую перспективу в изучении исключительно сложной проблемы истории библейского текста, реконструкции истории различных ветвей библейской традиции и их взаимоотношений.

Изучение библейских рукописей Кумрана показало также, что в основе масоретской редакции Библии лежала древняя традиция текста. Часть из новых чтений, как показывают предварительные наблюдения, хорошо исправляет масоретский текст, однако это имеет место не во всех случаях. Что касается бесчисленных «исправлений» и изменений масоретского текста, предложенных современными специалистами, так называемыми критиками библейского текста, то об этом еще говорить преждевременно. Насколько можно судить об этом в настоящее время, некоторые из этих исправлений нашли свое подтверждение в кумранских текстах. Но в еще большей мере обнаруживается фантастичность ряда таких предположений.

Трудно пока сказать, в какой мере кумранские разночтения в библейских рукописях отражают идеологическую направленность кумранской общины, хотя отдельные намеки на это как будто имеются. В рукописях небиблейского содержания, в которых цитируются библейские тексты, такую тенденцию можно уловить. Так, например, в одном из основных дошедших до нас сочинений кумранской общины, в комментарии на кн. пророка Хабаккука, имеется весьма показательное расхождение с традиционным масоретским текстом. В комментарии цитируется одно очень темное и грамматически неясное место из Хабаккука (II, 5), которое в синодальном переводе Библии звучит так: «Надменный человек, как

---

[14] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran, p. 32.

бродящее вино, не успокаивается, так что расширяет душу свою как ад, и как смерть он ненасытен...» Хотя в комментарии (VIII, 3—4) цитируемый текст из Хабаккука продолжает оставаться весьма неясным, но в нем имеется одно характерное расхождение, меняющее смысл всего места: вместо бродящего или изменчивого вина (ḥayyayin bōgēd) в кумранском комментарии читается — «богатство изменяет» (hōn yibgōd). Изменение это в значительной мере облегчается графической близостью в написании этих двух слов: hwn (богатство) и ḥyyn (вино), так как в кумранских рукописях знаки «вав» и «йод» мало дифференцированы. Достаточно было в одном случае написать hwn, чтобы осудить богатство, а в другом — изменить знак вав на знак йод, чтобы отказаться от выпадов против богатства. Это на первый взгляд незначительное изменение в написании двух слов характеризует идейную позицию автора комментария, если это изменение принадлежит ему. В то же время этот пример показывает, что не только библейские рукописи, но и другие сочинения кумранской общины, в которых цитируются или используются библейские тексты, могут быть привлечены для изучения истории библейского текста [15].

Среди рукописей 4-й пещеры имеется несколько отрывков на арамейском языке, отнесенных Миликом к «циклу Даниила». Приведем перевод одного из них, изданного Миликом под названием «Молитва Набонида»: «Слова молитвы, которую произнес Набонид, царь Ассирии и Вавилона, царь великий, когда был поражен злой проказой по велению бога небес. В Тейме городе злой проказой я был поражен в течение семи лет и скоту был подобен я... и грех мой простил ясновидец, а он муж иудейский из сынов вавилонского изгнания, и он разъяснил и написал, чтобы были возданы почесть и величие имени бога небес. И так он написал: когда ты был поражен проказой злой по велению бога небес в Тейме городе в течение семи лет молился ты богам из серебра и золота, меди и железа, дерева, камня, глины, потому что ты был убежден, что боги они...»

Этот отрывок, содержащий интересные сведения о пребывании вавилонского царя Набонида (556—538) в

[15] Так, например, библейские тексты цитируются также в Дамасском документе и в свитке «Войны».

аравийском г. Тейме, перекликается в то же время с содержанием 4-й главы кн. Даниила и позволяет устранить из этой книги ряд исторических нелепостей и несоответствий, связанных с произошедшей впоследствии неуместной заменой имени Набонида, постепенно изгладившегося из памяти поколений, именем его более знаменитого предшественника Навуходоносора. По всей вероятности, этот отрывок близок к литературному кругу, из которого впоследствии была составлена книга Даниила, включенная в канон в ее современной форме[16]. Вместе с тем, этот частный случай приобретает большое общее значение для истории становления отдельных книг «священного писания».

2. ПРОИЗВЕДЕНИЯ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ И ДРУГИЕ НЕБИБЛЕЙСКИЕ РУКОПИСИ

Комментарии

Мы начинаем обзор этой группы рукописей с комментариев, так как они занимают промежуточное положение между библейскими текстами и собственными произведениями общины. Своеобразие этой группы произведений заключается в том, что они, с одной стороны, содержат комментируемые библейские тексты, в ряде случаев расходящиеся с канонической традицией, и уже в силу этого представляют большой интерес для изучения истории библейского текста и его канона; с другой стороны, в этих комментариях на библейские тексты отражаются история и идеологические воззрения самой кумранской общины, что дает основание причислить их к собственным произведениям кумранцев.

До сих пор известны комментарии на книги пророков Хабаккука, Наума, Михея, Исайи, Софонии, Осии, а также на книги Бытия и Псалмов. Из них только комментарий на Хабаккука, дошедший в числе знаменитых семи свитков из первой пещеры, сравнительно хорошо сохранился (длина свитка в современном его виде около 1,42 м,

---

[16] Подробнее об этом см. И. Д. Амусин. Кумранский фрагмент «молитвы» вавилонского царя Набонида. ВДИ, 1958, № 4, стр. 104—117. Текст дошел до нас в поврежденном виде и в ряде мест восстанавливается условио.

Рис. 11. Комментарий на Хабаккука (1Qp Hab.), стб. V—VI

высота 13,7 см). Остальные названные комментарии представлены незначительными фрагментами. Все комментарии составлены по определенному шаблону: вначале приводится текст стиха или части стиха комментируемой библейской книги, а затем следует истолкование, предваряемое словом *«пишро»*[17], т. е. «его толкование», или «это значит», или «имеется в виду».

Так, например, приведя слова из кн. Хабаккука (II, 2): «чтобы читающий мог бегло прочитать», комментатор продолжает: «имеется в виду учитель праведности, которому бог возвестил все тайны слов его пророков-рабов» (1 Qp Hab. VII, 3—5).

Основное содержание комментария на Хабаккука (1 Qp Hab.) связано с борьбой между «учителем праведности», которому бог поведал все тайны слов пророков (VII, 4—5), и нечестивым жрецом, «который призван вначале к своему сану именем истины, а когда властвовал в Израиле, вознеслось сердце его, и он оставил бога и изменил законам ради богатства, и он грабил и накоплял имущество людей [кр]ивды...» (VIII, 8—11). Нечестивый жрец преследовал учителя праведности, чтобы «поглотить его в гневе его пыла в доме его изгнания» (XI, 5—6) в день поста всепрощения. Однако о судьбе «учителя» в комментарии не сообщается. Выпады против нечестивого жреца и всего иерусалимского жречества связаны в тексте с картиной нашествия заморского народа «киттиим». Большинство исследователей в настоящее время, как нам кажется, справедливо считают, что «киттиим» — это римляне во время восточного похода Помпея. Описание нашествия киттиим настолько красочно, что следует привести некоторые отрывки.

««Страшен и грозен он; от него самого суд его и власть его исходит»—это относится к киттиим, страх и ужас которых распростерся на все народы; а в советах их—все помыслы их направлены на причинение зла, мер-

---

[17] От слова «пешер» (pšr), т. е. «толкование», значение которого выясияется из кн. Даииила (IV, 6). В этом месте сообщается, что Навуходоносор обратился к Даниилу, которого он иазывает «начальииком тайиовидцев», за разъяснеиием «видений» присиившегося ему сиа и их зиачеиия (ūpišrēh). Иногда употребляется также выражеиие« пешер хаддавар», (иапр., 1QHab. XII, 2), т. е. «значение этого слова», или «зиачеиие сказаиного».

зостно и лукаво обходятся они со всеми народами. «И ржание его лошадей сильнее рева тигров, и зрение их острее зрения волков вечером; скачет в разные стороны его конница, издалека прилетает подобно орлу, стремящемуся пожрать добычу; только для грабежа он идет, устремив лицо на Восток»—это относится к киттиим, которые конями своими и скотом своим растопчут страну и издалека, с островов моря, они, подобно орлу, придут пожирать все народы; ненасытно, пылко, яростно, гневно будут они обращаться со [своими пленными?], ибо именно это он (т. е. пророк — *И. А.*) имел в виду, говоря: «ус[тремив свое лицо на Восток, он собирает] пленников как песок» (III, 2—14).

«Тогда повеет (новый) ветер и пройдет, и силу свою сочтет богом своим»—имеются в виду властители киттиим, которые в совете дома преступления их будут сменять один другого, правители их один вслед за другим придут, чтобы уничтожить страну... (IV, 9—13). Придут киттиим и приумножат свое добро добычею многочисленною, как рыба в море. А относительно сказанного: ««За то приносит жертву сети своей и кадит неводу своему»—имеется в виду, что они приносят жертвы своим *значкам* (lē'ōtōtām; курсив наш.—*И. А.*), а их военное снаряжение предмет поклонения. «Ибо благодаря им тучна доля его и здорова пища его»—имеется в виду, что они раскладывают ярмо свое и подать кормления своего на все народы из года в год, опустошая многие страны (VI, 1—8)»».

Нашествие народа киттиим рассматривается комментатором как ниспосланное богом наказание нечестивого иерусалимского жречества. Таким образом, события из внутренней жизни общины (преследование «учителя праведности») связаны с изображением внутреннего и внешнеполитического положения страны.

А. Дюпон-Соммер обратил внимание на то, что слово «значки» ('ōtōt), которым киттиим[18] приносят жертвы, является переводом латинского слова signa—знамена римских легионов, под которыми они выступали в поход. Этим же словом обозначались строевые единицы римских войск—когорты и манипулы. Если такое отождествление

[18] Слово «киттиим» в Библии является нарицательным обозначением чужеземных народов, нападающих на страну.

киттиим-римляне правильно, то перед нами любопытное свидетельство современника римских завоевательных походов на Восток о том устрашающем впечатлении, которое эти походы производили. Само собою разумеется, что если такое отождествление правильно, это имеет большое значение для датировки документа. Тем не менее датировка этого комментария затруднена тем, что упоминаемые в нем действующие лица зашифрованы под такими названиями, как учитель праведности, нечестивый жрец, человек лжи, человек глумления, дом Авессалома и т. п.

В связи с этим большой интерес представляет другой комментарий—«пешер Нахум» (т. е. комментарий на кн. пророка Наума), фрагмент которого впервые дешифрован и опубликован проф. Джоном Аллегро [19]. Особое значение этого отрывка заключается в том, что в нем встречаются имена исторических лиц. Приведем этот текст: «...«Логовище львов» означает жилище нечестивцев из иноплеменных народов; «Куда ходили лев, львица и львенок и никто не устрашает их»—имеется в виду [Деме]-трий, царь Явана [20], который вознамерился войти в Иерусалим по совету ищущих обмана... царей Явана от Антиоха до появления правителей киттиим, а затем будет попрана [страна...] «Лев терзает для нужд львят своих и душит ради львиц своих добычу»—имеется в виду лев ярости, который поражает (или поразит) своих великих и людей своего совета «[... И он наполняет добычею] нору (?) и логовище свое»—имеется ввиду лев ярости... смерть (?) среди (или через) ищущих обмана; который вешает живых людей... в Израиле прежде, ибо о живом повешенном... воскликнет: «(вот) я на тебя! говорит господь воинств. И сожгу в дыму колесницы твои, и меч пожрет львят твоих и искоре[ню с лица земли г]рабеж»...».

Этот отрывок прежде всего позволяет с большой вероятностью понимать под «киттиим» римлян, а не сирийцев—Селевкидов, как это полагают некоторые ученые.

---

[19] J. M. Allegro. Further Light on the History of the Qumran Sect. JBL, 1956, 75, part II, p. 89—93.

[20] Названием «Яван» в Библии обозначается «Иония». Затем этим словом стали обозначать греков вообще, в том числе и царство Селевкидов.

В пользу отождествления киттиим с римлянами говорит противопоставление царей Явана правителям киттиим: «Царей Явана от Антиоха до появления правителей киттиим». К сожалению, встречающиеся здесь имена царей Явана, Антиоха и Деметрия, трудно с уверенностью соотнести с определенными историческими лицами, так как в Селевкидском царстве было девять Антиохов и три Деметрия. По мнению Аллегро, содержание этого отрывка отражает ситуацию, возникшую во время правления в Иудее хасмонейского царя и первосвященника Александра Янная (103—76 гг. до н. э.) в связи с восстанием, поднятым против Янная фарисеями («ищущие обмана»?) в 88 г. до н. э. Согласно Иосифу Флавию («Древности...», XIII, 13,5 и 14,1 и сл.; «Иудейская война», I, 4,4, § 92), восставшие против Янная фарисеи призвали к себе на помощь одного из претендентов на сирийский престол Деметрия III Евкера, но, испугавшись его далеко идущих замыслов, отступились от него и перешли в лагерь Янная, который тем не менее жестоко с ними расправился. Флавий сообщает, что «Александр в яростном гневе покончил с восставшими самым безбожным образом: 800 пленников были распяты (ἀνασταυρώσας) в центре города» («Иудейская война», I, 4, 6, § 97). За эти жестокости он был прозван «Фракидом», т. е. крайне жестоким человеком. По мнению Аллегро, под Антиохом этого отрывка следует понимать Антиоха IV Эпифана (175—164 гг. до н. э.), с именем которого связано начало маккавейского движения, под Деметрием—Деметрия III Евкера. Если это так, то «лев ярости», очевидно, Александр Яннай [21], а «ищущие обмана»—фарисеи. Большое возбуждение вызвало упоминание в этом отрывке «живого повешенного», в котором Аллегро в своем нашумевшем выступлении по радио усмотрел вначале указание на распятие «учителя», произошедшее более чем на столетие раньше традиционной даты распятия Христа. Позднее Аллегро отказался от такой интерпретации этого места. И, действительно, в приведенном отрывке нет никакого указания на кумранского учителя и его распятие. Однако в одной из своих последних статей Аллегро заявляет, что намеки

---

[21] J. M. Allegro. THRAKIDAN, «The Lion of Wrath» and Alexander Jannaeus. PEQ, 1959, 91, p. 47—51.

на характер гибели «учителя» имеются в еще неопубликованных отрывках [22].

Таким образом, композиция и весь характер кумранских комментариев определяются тем, что их авторы видели в библейских текстах окутанные тайной предсказания, которые они раскрывали, искусственно применяя эти намеки к современным им событиям. Подобным же образом ветхозаветные тексты интерпретировали впоследствии авторы христианских произведений.

Опубликованные Аллегро четыре отрывка из комментария на Псалмы (гл. 37) [23] по своему характеру и стилю близки комментарию на Хабаккука. Основное содержание этих отрывков—преследование «учителя праведности» и попытка его убить со стороны «нечестивого жреца». Из комментария выясняется новая биографическая деталь об учителе, а именно — его принадлежность к священническому сословию. Интерес представляют встречающиеся здесь наименования секты, в частности, «община бедняков», а также эсхатологические представления о предстоящей сорокалетней войне «сынов света» против «сынов тьмы» и окончательной гибели последних. Комментарий на Псалмы еще мало изучен и нуждается в дальнейших исследованиях.

Устав общины (1 QS)

Это условное название одного из семи свитков первой пещеры, начало которого в рукописи отсутствует [24], принято потому, что в нем часто встречается слово «серех» (srk), буквально означающее: устав, правило, распоря-

---

[22] J. M. Allegro. Christianity and the Scrolls. «The Humanist», 1958, 73, № 9, p. 13.

[23] J. M. Allegro. A Newly Discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumran. PEQ, 1954, 86, p. 69—75; его же. Further Light on the History of the Qumran Sect. JBL, 1956, 75, p. 94—95.

[24] Предполагается, что воспроизведенный Д. Бартелеми (Discoveries in the Judaean Desert, I. Qumran Cave I. 1956, pl. XXII, № 28; ср. стр. 107) фрагмент, на котором сохранились следующие знаки: [sr]k hyhd wmn, т. е. «Устав общины и от...» представляет собой заглавие Устава, пришитое некогда таким образом, чтобы оно читалось снаружи свернутого свитка.

док. В его нынешнем виде длина свитка достигает около 2 м, а высота—около 25 см. Документ состоит из 11 исписанных столбцов (табличек), в среднем по 26 строк в каждом. Наличие различных потертостей, исправлений и вставок, сделанных другими писцами, свидетельствует о длительном и активном пользовании этим документом. Значение этого документа для общины видно из того, что найдены отрывки многочисленных экземпляров Устава, к сожалению, еще не опубликованные. В одной только 4-й пещере обнаружены 11 фрагментов Устава. Действительно, Устав является одним из важнейших документов, дающим наиболее полное представление о внутренней структуре, социальном строе и идеологических представлениях кумранской общины.

В первых двух столбцах и в начале третьего излагаются обязанности вступающих в общину, цель общины, порядок приема новых членов и их испытание (новициат). В столбцах III—IV излагаются основы дуалистического учения общины, учение о двух противостоящих друг другу «царствах»: царстве света, добра и праведности и царстве тьмы, зла и нечестия (III, 13—IV, 26). В столбцах V—IX говорится о правилах, регулирующих внутреннюю жизнь общины, правовых установлениях и наказаниях за проступки и нарушения правил общины (V, 1—IX, 11). В последних двух строках этого раздела (IX, 10—11) устанавливается, что эти правила действуют с момента основания общины и до прихода мессий из дома Аарона и Израиля. Далее следуют «правила для разумеющего» (lmśkyl), в которых повторяются и обобщаются основные положения (IX, 12—X, 8). Завершается документ заключением, составленным в стиле псалмов (X, 8—XI, 22).

Текст „Двух колонок" (1QSa)

Так условно называется текст двух фрагментов, происходящих из первой пещеры и приобретенных у бедуинов. Первый столбец начинается словами: «И вот устав для всей общины Израиля в последние дни». Уже само начало наводит на мысль об эсхатологическом характере документа. Чрезвычайно затруднено решение вопроса о взаимоотношении этого документа с Уставом. Полное

Рис. 12. Устав кумранской общины (1QS), табл. VII

Рис. 13. Текст «Двух колонок» (1QSa), стб. 1

сходство материала (кожи), на котором написаны Устав и текст «Двух колонок», и письма, которым выполнены оба документа, совпадение изъянов, произведенных грызунами, наконец, следы прошивки—все это говорит о тесной связи между этими документами. Как предполагает издатель этого текста Бартелеми, оба документа были сшиты и свернуты в один свиток. Однако по вопросу о внутренней связи между ними мнения ученых разошлись. Одни ученые полагают, что текст «Двух колонок» составляет часть Устава, другие—как нам кажется, весьма обоснованно—отрицают такую связь. В рассматриваемом тексте обстоятельно регламентируется порядок воспитания юношества и выполнение членами общины их общественных обязанностей в соответствии с возрастными группами, в которых они находятся. Так, от десяти до двадцати лет юноши обучаются «Законам Союза» по недошедшей до нас книге HGW. Женитьба разрешается только, начиная с двадцатилетнего возраста. В этом же возрасте оформляется прием в члены общины, хотя полноправие достигается, по-видимому, только по исполнении 25 лет. В возрасте 25 лет начинается служба во вспомогательных частях, а с 30 лет—действительная служба и зачисление в десятки, сотни и тысячи. Подобного рода деление на возрастные группы и связанное с ними прохождение воинской службы роднит этот документ с так называемым свитком «Войны» и резко отличает от Устава и Гимнов. Уже само по себе наличие в общине женщин и детей, регламентация брачного возраста, деление на воинские группы и подразделения свидетельствуют против возможности считать текст «Двух колонок» частью Устава, которому совершенно чужд воинский дух и где нет упоминаний о брачной жизни.

Эсхатологическая направленность этого документа видна не только из его начала, но также из породившего большие споры конца, в котором предусматривается евхаристическая трапеза с участием жреца, благославляющего «початки хлеба» и вина (сока или сусла), и «помазанника (мессии) Израиля», играющего, впрочем, второстепенную по сравнению с жрецом роль. По мнению Кросса, «апокалиптическая община» была в одно и то же время будущей конгрегацией избранных и сектой, жизнь которой в настоящем рассматривалась как предвосхищение

нового века [25]. Однако, как и в отношении многих других документов, мы еще далеки от ясного понимания этого текста.

Дамасский документ (CD)

Этот исключительно интересный и важный текст был известен еще до находок в Кумране. В 1896 г. в генизе Каирской синагоги, основанной в 882 г., среди многих рукописей секты караитов было обнаружено девять листов, исписанных с обеих сторон. В 1910 г. этот документ был издан С. Шехтером под названием «Фрагменты Цадокитского труда» («Fragments of a Zadokite Work») и с тех пор неоднократно переиздавался; его называют также Дамасским документом [26]. Названия эти возникли вследствие того, что в документе упоминается Дамаск как место изгнания общины «Нового Союза», а члены его иногда называются «сынами Цадока» по имени первосвященника Цадока, оказавшего услугу царю Давиду во время восстания Авессалома, а позднее помазавшего Соломона на царство. Рукопись Каирской генизы представлена двумя списками Дамасского документа: А (восемь листов) и Б (один лист), причем список Б является вариантом 4-го листа списка А. В первой части документа рассказывается история общины «Нового Союза» (bryt hḥdšh): спустя 390 лет после разрушения Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором (586 г. до н. э.) бог снова взрастил отпрыск Израиля и Аарона, дабы унаследовать страну и пользоваться благами ее земли. Хотя члены Союза и осознали свою виновность, но еще 20 лет они бродили, как слепые, пока не появился «учитель праведности», чтобы указать им правильный путь и отвратить от соблазнов «человека глумления». Далее сообщаются основы учения Союза и краткий обзор истории еврейского народа, начиная от сыновей Ноя и вплоть до времени составления рукописи; основными прегрешениями иудеев или «западнями Велиала», являются разврат, богатство и осквернение храма (IV, 12—18). Затем сообщается о

---

[25] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran..., p. 64, n. 63.

[26] L. Rost. Die Damaskusschrift. Berlin, 1933; A. Habermann. The Documents of the Damascus Covenanters. «Edah we-Eduth, Three Scrolls from the Judaean Desert». Jer., 1952; Ch. Rabin. The Zadokite Documents. Oxf., 1954, 1958.

переселении «Союза» из Иудеи в страну Дамаска (VI, 5), очевидно, под водительством «толкователя торы», указаниями которого следует руководствоваться «до появления учителя праведности в последние дни» (VI, 10—11). Приведенное место имеет явно мессианистическое значение. Противопоставляются ли здесь «толкователь торы» «учителю праведности» или эти термины являются синонимами, решить пока невозможно ввиду сложности текста.

Мессианистические черты встречаются и в других частях Дамасского документа: «А звезда—это толкователь торы, пришедший в Дамаск, как написано: «Восходит звезда от Иакова и встает скипетр от Израиля»» (VII, 18—20). Последней цитате, взятой автором Дамасского документа из известной притчи Валаама (кн. Чисел, 24, 17), позднее стали придавать мессианистическое значение. Она применялась, в частности, к Бар-Кохбе. Интересно отметить, что в первой части документа автор часто прибегает к обычному приему «комментариев»— истолковывать «тайну» тех или иных библейских выражений, применяя их к современным событиям и показывая тем самым их осуществление. Во второй части документа содержатся правила общежития членов Союза в различных местах и поселениях—в городах и лагерях.

Сразу же после опубликования Шехтером Дамасского документа возникли споры по поводу времени его составления и среды, в которой он возник. По палеографическим данным списки датируются X в. н. э. (список А) и XII в. н. э. (список Б). Мнения ученых о времени создания документа сильно разошлись и предлагались даты от времени Селевкидов до Крестовых походов включительно. В частности, в 1919 г. Эдуард Мейер отнес этот документ ко второму веку до н. э. Открытие кумранских рукописей явилось толчком для пересмотра проблемы Дамасского документа. У. Браунли произвел в 1950 г. специальное сопоставление Устава с Дамасским документом, убедительно показав близость их содержания, языка, терминологии. Дамасский документ был почти единодушно причислен к библиотеке кумранской общины. В 1952 г. А. Хаберман переиздал Дамасский документ в числе «трех рукописей из Иудейской пустыни» (см. стр. 103, прим. 26).

Вскоре это предположение блестяще подтвердилось,

когда в 4, 5 и 6-й пещерах были обнаружены фрагменты, совпадающие с текстом из Каирской генизы[27]. Как сообщил Ж. Милик, один отрывок из 4-й пещеры (4 QD^{b}) позволяет даже заполнить лакуну, имеющуюся в тексте Каирской генизы (XV, 15—17). Правда, амплитуда расходящихся мнений о времени создания Дамасского документа оказалась теперь еще более обширной, чем после публикации Шехтера: от V в. до н. э. (Бранд) до X—XI вв. н. э. (Цейтлин, Дитрих). Тем не менее, подавляющее число ученых в своих спорах о датировке Дамасского документа не выходят за пределы II в. до н. э. и начала I в. н. э. Правильная датировка Дамасского документа, помимо всего прочего, важна потому, что она решает вопрос о соотношении между этим документом и Уставом во времени и тем самым дает опорный пункт для восстановления истории кумранской общины. Приведем лишь несколько примеров, показывающих степень расхождения исследователей в этом вопросе, причем без учета таких крайних мнений, как Бранда и Цейтлина. Некоторые ученые полагают, что Дамасский документ старше Устава, другие, напротив, считают Устав старше Дамасского документа. Так, например, Вермеш датирует Дамасский документ временем Антиоха Эпифана, т. е. 175—164 гг. до н. э., а Устав более поздним временем; по мнению Раули, Дамасский документ составлен незадолго до 131 г. до н. э., а Устав несколько раньше, в первой половине II в. до н. э.; Олбрайт же, придерживающийся той же последовательности, датирует Дамасский документ началом I в. н. э., а Устав—примерно 100 г. до н. э.; Кросс датирует Дамасский документ рубежом II—I вв. до н. э., а Устав относит к более раннему времени[28], Норт и Бардтке датирую-

[27] Фрагменты из 6-й пещеры были опубликованы М. Байе (M. Baillet. Fragments du Document de Damas. Qumrân grotte 6. RB, 1956, 63, p. 513—523). Отрицание французским ученым Анри Дель-Медико самого факта находки в Кумране фрагментов Дамасского документа является совершенно беспочвенным и произвольным и объясняется тем, что эти находки не согласуются с его гипотезой.

[28] При этом Кросс ссылается на неопубликованный еще фрагмент Дамасского документа из 4-й пещеры, палеографически датируемый «почти наверняка доримским временем», т. е. до 63 г. до н. э. Это согласуется также с фактом отсутствия в Дамасском документе, как, впрочем, и в Уставе, упоминания народа «киттиим», которого, судя по комментариям, следует отождествить с римлянами. См. F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran..., p. 59—60, n. 46.

щие Дамасский документ промежутком между 87 и 63 гг. до н. э., также относят Устав к более раннему времени. Во всяком случае кумранские рукописи написаны до 68—69 гг. н. э., т. е. до разрушения кумранского общинного центра; тем самым проблема датировки Дамасского документа окончательно решена в пользу его древности [29]. Возникает вопрос, как попал этот документ в генизу Каирской синагоги среди караитских рукописей? Дальнейшую историю этого документа можно себе представить, если вспомнить о письме Тимофея относительно открытия рукописей в районе Мертвого моря в 790 г. н. э. и сообщение караима Киркисани о «пещерной секте».

Мнения исследователей расходятся также относительно понимания выражения «страны Дамаска»: следует ли понимать уход общины Нового Союза в Дамаск как реальный исторический факт или как символическое обозначение места изгнания, заимствованное из кн. Амоса, где говорится: «И я переселю вас прочь за Дамаск, сказал Яхве» (V, 27; на это место имеется ссылка в CD VII, 15—16). Жобер, Кросс, Бэрроуз и многие другие исследователи считают «Дамаск» символическим обозначением Кумрана, а другие ученые (Фрич, Милик и др.) понимают «Дамаск» буквально и переселение в Дамаск считают историческим фактом. Милик к тому же приписывает авторство обоих документов одному и тому же лицу—«учителю», создавшему Устав для условий Кумрана, а Дамасский документ—для переселенцев в Дамаск.

Совершенно ясно, что такое расхождение мнений свидетельствует об отсутствии достаточно надежных критериев для правильного решения этого уравнения со многими неизвестными. Следует, однако, отметить, что в указанных выше попытках решить вопрос об абсолютной и относительной хронологии двух недатированных документов в недостаточной мере учтены все аспекты проблемы. Так, например, при различных сопоставлениях между этими двумя документами не в достаточной мере

[29] Разумеется, при этом нельзя упускать из виду возможность более поздних, в частности, караитских наслоений и изменений в дошедшем до нас тексте Каирской генизы. Согласно предварительному сообщению Ж. Милика, неопубликованные фрагменты Дамасского документа из 4-й пещеры обнаруживают также ряд существенных отличий от текста Каирской генизы.

учитываются различия социальных и имущественных отношений, отразившихся в Уставе и Дамасском документе. Ниже будет показано, что как раз в этом вопросе существуют серьезные различия между обоими документами, что не позволяет приурочить их к одной и той же общине, по крайней мере, к одному и тому же времени. К тому же хозяйственная жизнь, отраженная в Дамасском документе, не соответствует условиям кумранской пустыни. Ни время, ни место составления обоих документов не совпадают. Следовательно, и авторство их нельзя приписать одному и тому же лицу.

Окончательное решение всех этих вопросов невозможно до опубликования и исследования всех найденных в Кумране фрагментов, прежде всего неизданных еще отрывков Устава и Дамасского документа.

„Война сынов света против сынов тьмы" или свиток „Войны" (1QM)

Это—один из семи свитков первой пещеры. В нынешнем его состоянии длина свитка составляет 2,90 м, а высота около 16 см. Название свитка—также условное—дано его первым издателем Э. Л. Сукеником на основании его содержания. Свиток «Войны»—одно из наиболее своеобразных произведений кумранской общины, и для него нет аналогии ни в иудейской, ни в христианской литературе. Основная его особенность заключается в том, что здесь, наряду с причудливым сочетанием апокалиптических и эсхатологических представлений о последней и решающей схватке между силами света и добра и силами тьмы и зла, имеется реалистическое изображение деталей войны и военного дела (оружия, снаряжения, знамен, а также военного строя, стратегии, тактики и т. д.). В основе этого произведения лежит дуалистическое учение общины (о нем будет сказано ниже) о делении мира на «сынов света» (с которыми кумранская община отождествляет себя) и «сынов тьмы» и о неизбежности решительной борьбы между ними. Борьба эта мыслится в космическом плане с участием в ней не только людей, но и духов добра и зла, ангелов и сатаны. И хотя исход этой борьбы в пользу «царства света» предрешен богом, на которого возлагается вся надежда («ибо

надежда на твое великое имя, а не на меч и копье»), тем не менее, по учению кумранцев, к этой войне следует тщательно готовиться, не только занимаясь моральным самоусовершенствованием, но и в чисто военном, практическом плане. Рассматриваемый свиток и посвящен тщательной и во всех деталях продуманной подготовке к предстоящей решающей борьбе.

Эта борьба должна длиться 40 лет, очевидно, в соответствии с библейским рассказом о сорокалетнем странствии иудеев в пустыне. Из этих 40 лет—пять лет будут «субботними», т. е. отдыхом передышкой. Из остальных 35 лет—шесть лет отводятся на войну с «киттиим», а 29 лет—на борьбу со всеми остальными народами, представляющими «силы тьмы». В ходе этой борьбы три раза одерживают победу «сыны света», три раза—«сыны тьмы», и лишь седьмое, решительное сражение завершается окончательной победой над «сынами тьмы» (I, 11 — 15). Тогда, читаем мы в другом месте, «в руки бедняков предашь ты врагов всех стран, в руки склоненных к праху—(предашь их), чтобы унизить могущественных из народов» (XI, 13). В начале свитка рассказывается о целях войны, о врагах, с которыми предстоит сражаться, о длительности борьбы. Затем подробно говорится о воинских трубах и порядке трубных сигналов в лагерях и на войне (III, 1—11), о военных флагах и знаменах (III, 13—V, 2), о видах оружия (V, 3—14), о военном строе (V, 16—VII, 7), об обязанностях жрецов и значении различных производимых ими трубных сигналов (VII, 9—IX, 9), о различных тактических построениях и маневрах (IX, 10—18). В заключительных частях свитка много места уделяется изложению молитв и песнопений, произносимых жрецами перед началом сражений, в ходе борьбы и после победы (X—XV) [30] и, наконец, порядку участия жрецов в войне (XV—XIX).

Тщательное исследование проф. Ядина [31] показало, что в свитке «Войны» нашли свое отражение военная организация и снаряжение римских армий, причем автор

---

[30] Так, например, приводятся тексты молитв для поддержания духа воюющих, особенно после поражения «сынов света», а также проклятия Велиалу (сатане) и «сынам тьмы».

[31] Y. Yadin. The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness. Jer., 1957.

свитка «Войны» обнаружил основательное знакомство с устройством военного дела у римлян[32]. Выводы Ядина имеют большое значение для датировки свитка. Если они правильны, то это противоречит предлагаемой датировке свитка — II в. до н. э., ибо тогда жители Сирии и Палестины еще не соприкоснулись с римской армией.

Эсхатологические мотивы свитка «Войны» сами по себе не представляют ничего удивительного и исключительного, так как такими представлениями и чаяниями была насыщена вся общественная атмосфера Ближнего Востока и особенно Палестины во II—I вв. до н. э. Эсхатологические и мессианистические чаяния характерны для всех почти кумранских произведений, в частности для Устава, Дамасского документа, комментария на Хабаккука, Гимнов и других, с которыми свиток «Войны» имеет много общих и близких черт в идеологии и языке. Однако в трактовке этих вопросов обнаруживается поразительное различие. В то время как в других кумранских произведениях ожидание «последних дней» является актом пассивным и решение векового спора и борьба с силами зла целиком предоставляется богу, свиток «Войны» исходит из необходимости активной подготовки и деятельного участия в решительной борьбе для достижения окончательной победы. Этим идеи свитка «Войны» отличаются и от квиетизма членов кумранской общины, и от ярко выраженного пацифизма ессеев (особенно тех, о которых писал Филон). Становится особенно важна правильная его датировка, ибо от этого зависит решение вопроса о хронологическом взаимоотношении свитка «Войны» с другими произведениями общины, без чего невозможно понимание идейной эволюции общины. К сожалению, пока датировка свитка «Войны» еще далека от сколько-нибудь надежного и бесспорного решения. Исследователями предлагаются различные датировки этого документа, причем расхождение в мнениях остались и после опубликования фундаментального труда Ядина. Есть попытки отнести произведение и к дохасмонейскому периоду и даже к средневековью. Большинство ученых относят свиток «Войны»

[32] На этом основании Отто Эйсфельдт выдвинул предположение, что автор свитка до своего вступления в общину служил в армии. См. O. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Tübingen, 1956, S. 809.

к периоду середины II в. до н. э.—середины I в. н. э., а в этих пределах предлагаются различные датировки[33]. Все эти расхождения показывают, что для датировки и этого свитка пока еще нет достаточно надежных и убедительных филологических и исторических критериев.

Благодарственные молитвы или Гимны (1QH)

Эта рукопись, так же как свиток «Войны», была найдена в первой пещере и куплена Э. Л. Сукеником у бедуинов. В отличие от других рукописей первой пещеры, она не была свернута в виде свитка, а полосы, ее составляющие, сложены пачками. Одна из них была раскрыта с большим трудом. Размеры каждой части колеблются от 61 до 45 см длины и от 31 до 32 см высоты[34]. В целом рукопись состоит из 13 столбцов различной степени сохранности (в шести из них большие лакуны) и около 100 фрагментов различной величины, содержащих от 15—20 строк до отдельных букв. Фрагменты были беспорядочно сложены в пачки. Это свидетельствует, во-первых, о том, что уже в момент укрытия рукопись находилась в весьма плачевном состоянии, еще ухудшенном впоследствии временем и крысами; во-вторых, что укрытие свитков производилось, по-видимому, в большой спешке.

В дошедшей части рукописи сохранилось около 35 отдельных песен, начинающихся словами: «Я благодарю

---

[33] Сегал, Аткинсон и Треверс датируют текст раннехасмонейским периодом (II в. до н. э.; Треверс предложил совсем недавно даже точную дату — 143 г. до н. э.); Флуссер ограничивается установлением terminus ante quem до 83 г. до н. э.; Ядин относит свиток ко времени от завоевания Помпея до смерти Ирода, т. е. от 63 г. до н. э. до 4 г. до н. э. (Гинзберг предлагает более точную дату — около 20 г. до н. э.), а Милик — к первой половине I в. н. э. (его датировка сближается с датировкой С. Рота, отождествляющего кумранскую общину с зелотами).

В новейшем, еще не доступном мне переводе и исследовании свитка «Войны» Ван дер Плог (J. v a n d e r P l o e g. Le rouleau de guerre, traduit et annoté avec une introduction. Leiden, 1959) высказывает мнение, что свиток составлен двумя авторами, один из которых жил в самом начале хасмонейского периода, а другой позднее, но также перед римским завоеванием. См. «Kirjath Sepher», 1959, 34, № 4, p. 445.

[34] Ученые предполагают, что первоначальная длина рукописи составляла около 3 м. В рукописи отчетливо выделяются два почерка различных писцов.

(или восхваляю) тебя, господи...». Это дало основание Сукенику назвать всю рукопись книгой благодарственных или хвалебных гимнов. Во многих отношениях эти Гимны близки к каноническим псалмам, хотя и уступают последним в поэтических достоинствах.

Книга Гимнов имеет очень большое значение для выяснения идеологии и истории общины. Основным ее содержанием является обоснование идеи абсолютной предопределенности всего происходящего в мире и ничтожности человека. В третьем столбце, в одном из наиболее трудных для понимания мест, говорится о родовых муках нового мира (при этом используется образ роженицы) и рождении мессии в момент апофеоза нечестия. Эта часть свитка имеет ярко выраженное апокалиптическое звучание, что дает основание причислить Гимны к апокалиптической литературе. Во многих местах автор благодарит бога за избавление от всяких бед и преследований врагов. На основании того, что все Гимны написаны от первого лица, исследователи предполагают, что автором был сам «учитель праведности», основатель общины. Мы находим в Гимнах много намеков, правда, трудно дешифруемых, на различные детали из жизни автора. В частности, в одном из Гимнов сообщается, что благодаря козням «ищущих обмана» (фарисеев?) автор был изгнан из страны: «Как птицу из ее гнезда, так меня вытолкнули из моей страны; все мои друзья и знакомые от меня отступили и сочли меня разбитым сосудом» (IV, 9). В другом Гимне автор пишет о своем высоком предназначении: «И ты сделал меня знаменем для избранных праведности (или справедливости) и истолкователем (mlyṣ) познания в поразительных тайнах» (II, 13). Датировка этой рукописи находится в тесной зависимости от датировки остальных произведений общины и от решения сложного и трудного вопроса об «учителе праведности».

Апокриф кн. Бытия (IQ Gen. Apoc.)

Это последний из семи свитков первой пещеры, частично изданный в 1957 г. Авигадом и Ядиным. Раньше его ошибочно считали «книгой Ламеха». Эта рукопись оказалась в наиболее плачевном состоянии: бóльшая часть листов, подвергшихся воздействию сырости, слип-

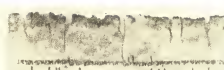


Рис. 14. Апокриф кн. Бытия (1QGen. Apoc.), стб. XXI

лась — и раскрытие и дешифровка рукописи были сопряжены с особыми трудностями. Единственный из семи свитков, написанный на арамейском языке, он содержит арамейскую версию многих рассказов кн. Бытия, дополненных неизвестными до сих пор деталями. Опубликованная часть рукописи содержит пересказ глав 12—15 кн. Бытия. Издатели предполагают, что первые листы, находящиеся в особо скверном состоянии и еще не расшифрованные, а частью и не сохранившиеся, основаны на главах 5—11, а еще не развернутые части рукописи— на главе 15 и следующих кн. Бытия. Не исключена возможность, что некоторые разделы, связанные с именами легендарных героев, как например, рассказ о Ламехе, отце Ноя, опирались на специальные апокрифические сочинения (как например, упоминаемую христианскими авторами недошедшую до нас апокрифическую кн. Ламеха) типа книг Еноха, Юбилеев и др.

Апокриф кн. Бытия интересен во многих отношениях. По своему характеру и стилю он близок к тем апокрифическим сочинениям, которые были отвергнуты иудаизмом, но были сохранены христианской церковью. В опубликованной части рукописи содержатся новые фольклорные материалы, отсутствующие в традиционном тексте кн. Бытия. Рукопись богата также многими новыми данными по топографии и топонимике Палестины. В частности, сведениями такого рода изобилует пересказ главы 13-й кн. Бытия и изложение войны четырех царей против пяти (кн. Бытия, гл. 14). Наконец, эта самая большая из сохранившихся кумранских рукописей на арамейском языке имеет большое значение для истории арамейского языка двух последних веков до н. э.

Другие апокрифы

Среди опубликованных рукописей первой пещеры имеются отрывки из апокрифических сочинений апокалиптического направления: из кн. Юбилеев (на еврейском языке), кн. Еноха (на арамейском языке), завещания Леви[35] (на арамейском языке) — из сборника завещания двенадцати патриархов; описания Нового Иерусалима

[35] Фрагмент Завещания Леви из четвертой пещеры опубликован Миликом (RB, 1955, 62, p. 398—406).

(на арамейском языке), кн. Ноя (на еврейском языке), апокалипсиса Ламеха (на арамейском языке), кн. Тайн (на еврейском яз.) и др. Самым большим фрагментом этой группы является отрывок из «Речений Моисея», который содержит пересказ кн. Второзакония (подобно тому как кн. Юбилеев — пересказ кн. Бытия).

Особое научное значение, несмотря на их крайне отрывочный характер, имеют фрагменты из книг Юбилеев, Еноха и Завещания двенадцати патриархов, которые до сих пор были известны только в поздних переводах. В науке уже давно была установлена их близость к новозаветной литературе, но не было достоверных сведений о времени и среде их создания. Находка фрагментов этих произведений на языке их оригинала среди кумранских рукописей с непреложностью установила факт дохристианского происхождения их основного ядра и подтвердила догадки ученых о возникновении их в ессейских кругах. Это очень важно для выяснения связей между апокрифической литературой иудейской апокалиптики и нарождавшимся христианством [36].

Опубликование всех отрывков этих интересных апокрифов откроет новые перспективы их изучения, а вместе с тем и изучения идеологии кумранской общины и ее связей и взаимоотношений с раннехристианской идеологией.

Из предварительных сообщений участников Международного Комитета по изданию кумранских текстов [37] стало известно, что среди неопубликованных рукописей 2, 4 и 5-й пещер имеются специальные сборники текстов с ярко выраженной эсхатологической и мессианистической направленностью. В 1956 г. Аллегро опубликовал несколько таких фрагментов из 4-й пещеры, представляющих большой интерес [38]. Одну группу этих фрагментов, в которой представлены различные библейские тексты

[36] В частности, как отметила К. Б. Старкова (ВДИ, 1958, № 1, стр. 197): «Находка «Завещания Леви» в Кумране по-новому разрешает вопрос о христианской интерполяции, так как найденный фрагмент показал наличие 14-й главы, одной из тех, которые считались добавленными христианами». См. J. Allegro. The Dead Sea Scrolls, 1956, p. 120.

[37] «Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân». RB, 1956, 63, p. 49—67.

[38] J. M. Allegro. Further Messianic References in Qumran Literature. JBL, 1956, 75, part III, p. 174—187.



Рис. 15. Фрагменты книг Юбилеев (1Q Jub; 17—18) и Ноя (1Q 19)

(из книг Бытия, Самуила, Исайи, Амоса, Псалмов и Даниила) с комментариями в ярко выраженном мессианистическом духе, Аллегро назвал «Антологией» (Florilegium). Один сравнительно большой отрывок представляет собой собрание цитат из библейских книг (Второзаконие 5, 28—29 и 18, 18—19; кн. Чисел, 24, 15—17 и Второзаконие 23, 8—11) без комментариев, Аллегро условно назвал его Testimonia.

В качестве любопытного примера приведем следующий отрывок из Антологии. Вначале следует библейская цитата (II Сам., 7, 14)—разумеется, без ссылки (слова бога пророку Натану). «Я буду ему (т. е. царю Давиду.— *И. А.*) отцом, а он мне будет сыном». Далее автор поясняет. «Он (т. е. сын.—*И. А.*)—отпрыск Давида, который встанет (или появится—h'wmd) с толкователем Торы, который... в конце дней, как написано: и подниму павший шатер Давида [39]; это павший шатер Давида, затем он появится (y'mwd), чтобы спасти Израиль» [40] (4 Q Flor. II, 2—4). Издатель этого текста Аллегро [41] обратил внимание на крайне интересное сопоставление мессии этого текста с толкователем Торы. Так в Дамасском документе назван основатель общины.

С большим интересом следует ожидать публикацию текстов из известных апокрифов кн. Бен-Сиры и Товита. В то же время обращает на себя внимание отсутствие среди известных до сих пор кумранских рукописей фрагментов книг Маккавеев, Юдифи и ряда других апокрифов. По мнению Ядина, отсутствие в кумранской библиотеке книг Маккавеев отражает оппозиционное отношение кумранской общины к хасмонейской династии, основатели которой возвеличены в этих произведениях.

Книга тайн (1Q Myst.)

Из ранее неизвестных апокрифов заслуживают особого, как нам представляется, внимания отрывки из апокалиптического произведения, условно названного издате-

[39] Цитата из кн. Амоса 9, 11.

[40] Эту функцию отпрыска Давида — «спасителя» Аллегро сопоставляет с указаниями в евангелиях (Матф., 1,21 и Лука, 1,71) о Иисусе — отпрыске Давида, который «спасет людей от грехов их».

[41] J. M. Allegro. Указ. соч., стр. 177.

лями книгой Тайн, и еще, насколько нам известно, специально не изучавшегося. Между тем один из этих отрывков, лучше других сохранившийся, представляет определенный интерес своей отличной от других произведений направленностью, своим особым социальным и гуманистическим пафосом. Приведем перевод этого отрывка: «Они не ведают тайны былого и в прошлом не разобрались, не познали предстоящее им и не спасли души свои от тайны будущего. И вот вам знамение того, что предстоит. Когда сыны Кривды будут ограждены, нечестие отдалится от лица праведности (или справедливости.— *И. А.*), как тьма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет больше его, так исчезнет нечестие навеки, а праведность появится как солнце, являющееся установленным порядком мира; и все поддерживающие... — нет их больше. Знание заполнит мир и не будет в нем никогда больше глупости. Уготовано слову сбыться и истинно пророчество, и из этого вам станет известно, что это не вернется назад. Разве не все народы ненавидят кривду, и тем не менее она среди них всех водится. Разве не из уст всех народов (исходит) хвала правде, но имеются ли уста и язык, придерживающиеся ее? Какой народ желает быть угнетенным со стороны более сильного? Кто пожелает, чтобы его добро было нечестием ограблено? А какой народ не угнетает своего соседа? Где народ, который не грабит имущество у другого...» (1 Q Myst. 1, 3—12).

В приведенном отрывке, как кажется, делается шаг к отказу от концепции исключительности «избранного народа» и признанию равенства всех народов. Такое движение мысли, несомненно, должно было способствовать нарождавшемуся христианству в осуществлении одной из наиболее важных задач—ломки этнических и социальных перегородок, непроходимой стеной разделявших народы Римской империи. Вопрос об авторстве этого отрывка, времени его создания и принадлежности к собственным произведениям кумранской общины остается открытым.

Медные свитки (3Q15.)

В марте 1952 г. у входа в 3-ю пещеру Кумрана археологи раскопали один из самых загадочных документов

кумранской библиотеки—два медных свитка, исписанных еврейским письмом. Из-за сильного окисления свитки не могли быть развернуты и прочитаны. Первую попытку разобрать текст с наружной стороны на основании сохранившихся следов вдавливания металла при гравировке надписи предпринял немецкий ученый Кун. Ему удалось прочесть отдельные слова и части предложений. Например, «... четыре... локтя... четыреста... второй копай шесть локтей... с этой стороны копай семь локтей...» В 1956 г. свитки были перевезены в Манчестерский технологический институт и при помощи специально сконструированного аппарата были там распилены проф. Райт Беккером на отдельные полосы, которые тут же дешифровались проф. Аллегро. Оказалось, что первоначально свитки состояли из трех склепанных между собою частей. При свертывании, производившемся, по-видимому, с большой поспешностью, свиток был разбит на две части, пролежавшие таким образом около двух тысяч лет. Никаких следов отверстий, которые говорили бы о том, что документ должен был висеть на стене, обнаружено не было. Размеры свитка таковы: длина 2,4 м, высота 30 см, толщина полосы 75 мм. Всего в документе, как предполагают, было около 3000 знаков, из которых не сохранилось только около 150. Весь этот огромный документ содержит опись сокровищ (золота и серебра), зарытых в 60 укрытиях в различных местах Палестины, преимущественно в районе Иерусалима и долине Кедрона. Весь клад оценивается в астрономическую цифру—6000 талантов золота и серебра, что составляет свыше 150 т. Уже первые сообщения об этих свитках вызвали ажиотаж и большой приток авантюристов и кладоискателей. Может быть поэтому Иорданское правительство, в распоряжении которого находится медный документ, медлит с опубликованием всего текста. До сих пор Миликом опубликованы лишь несколько отрывков в английском переводе [42]. Все

[42] J. T. Milik. The Copper Documents from Cave III Qumran. BA, 1956, 19, № 3, p. 60—64.

Недавно Милик опубликовал полный французский перевод текста с подробным топографическим комментарием. См. J. T. Milik. Le rouleau cuivre de Qumran (3Q15). Traduction et commentaire topographique. RB, 1959, 66, N 3, p. 321—357. Как сообщает Милик (там же, стр. 321), сам текст находится в печати и будет издан в одном из томов «Discoveries».

записи произведены по определенному трафарету: место укрытия с указанием различных географических и топографических ориентиров, глубина зарытия (в локтях) и перечень зарытых сокровищ. Вот образец одной из опубликованных записей: «В цистерне, которая под валом (или крепостной стеной), с восточной стороны, в выемке, выдолбленной в скале—600 слитков серебра» (II, 10—12). Большой интерес представляет заключительная запись: «В близлежащей яме, к северу от могил, в отверстии, открывающемся к северу, имеется список этой книги с объяснениями, мерами и прочими деталями» (XII, 10—13).

Что представляет собою этот странный документ? Учеными высказаны различные гипотезы. Одни полагают, что документ отражает реальный факт укрытия ессеями или зелотами сокровищ храма в период войны с римлянами (66—73 гг. н. э.); другие считают эту запись фольклорным сказанием о баснословных сокровищах древнеизраильских царей; подобные рассказы о зарытых сокровищах можно найти в фольклоре других древневосточных народов. Существует также предположение, что медные свитки—апокриф. Наконец, было высказано мнение, что автор медных свитков—безумец, психически больной человек. Однако ни одну из этих гипотез нельзя считать удовлетворительно объясняющей все факты. Если верить этим записям на меди, то укрытый клад составил бы сумму в двести миллионов долларов—сумму, невозможную для того времени. Если же исходить из того, что документ представляет собой запись фольклорного сказания (в столь прозаической форме?) или что это плод безумного воображения психически больного человека, то непонятно, зачем понадобилось для этого производить запись на меди, что связано с большими трудностями. Этот вопрос приходится оставить пока открытым, тем более, что документ еще неопубликован. В то же время одно является несомненным уже сейчас: этот странный документ представляет большой лингвистический интерес и содержит важные топографические сведения. По мнению видных специалистов, медный свиток составлен в первой половине I в. н. э. и написан на протомишнаитском разговорном языке.

Деловые документы

Как уже было указано, деловые документы были обнаружены в пещерах Вади Мурабба'ат. Некоторые рукописи и документы доставлены бедуинами из не установленных пока мест находок. Среди этих документов встречаются подлинные, а может быть даже и собственноручные письма Бар-Кохбы, а также переписка подчиненных ему военачальников, контракты (на арамейском и набатейском языках) на куплю-продажу дома и земельного участка. Эти документы датируются годами восстания (132—135 гг. н. э.). Кроме того, на греческом языке обнаружены несколько остраконов, два брачных контракта, из которых один датирован седьмым годом правления римского императора Адриана, т. е. 124 г. н. э., долговая расписка от 171 г. н. э. и другие документы. Полностью все эти документы будут опубликованы в подготавливаемом сейчас к печати втором томе «Корпуса» рукописей, найденных в районе Мертвого моря.

Из этих документов до сих пор опубликованы только четыре папируса. Среди них—письмо Бар-Кохбы к одному из своих военачальников по имени Иешуа, сын Галголы. Вот его текст: «От Симона, сына Косеба, Иешуе сыну Галголы и людям крепости привет. Беру против себя в свидетели небо, если исчезнет (или не досчитается?— *И. А.*) из галилеян, которые у вас (?) хоть кто-нибудь, то я наложу оковы на ваши ноги, как это сделал... сыну Афлула...» Подпись этого документа сильно повреждена. На основании других, еще не опубликованных документов, издатели восстанавливают подпись: «Симон, сын Косеба, князь Израиля», совпадающую с титулатурой Бар-Кохбы, сохранившейся на монетах. Письмо, написанное на древнееврейском языке, представляет значительный интерес во многих отношениях. Прежде всего это письмо является первым подлинным документом, относящимся к мощному народному антиримскому восстанию, которое плохо и односторонне освещено источниками. До сих пор, за исключением монет, не было ни одного подлинного документа, современного восстанию. В сущности, о конкретном ходе восстания мы почти ничего не знаем. В этой связи большое внимание привлекли упоминаемые в письме «галилеяне», находившиеся, очевидно, под стражей



Рис. 16. Папирусы из Вади Мурабба'ат:
1 – письмо из Бет-Машко; *2* – письмо Бар-Кохбы

в одном из укрепленных пунктов повстанцев. Кто эти «галилеяне»? Большинство исследователей, опираясь на сообщения некоторых церковных авторов (Юстин, Евсевий, Орозий) о преследовании Бар-Кохбой христиан, отождествляют «галилеян» письма Бар-Кохбы с христианами. Однако есть основания сомневаться в правильности такой интерпретации [43].

Второй из опубликованных документов этого «круга» Бар-Кохбы представляет собой письмо, также на еврейском разговорном языке, адресованное руководителями некоей общины Бет-Машко тому же Иешуе, сыну Галголы, к которому обращался и сам вождь восстания Бар-Кохба. Документ этот подписан двумя руководителями общины («парнасин»), тремя свидетелями и некоим Иаковом, сыном Иехуды, возможно, владельцем конфискованной военными властями коровы. По своей форме это письмо представляет собой причудливое смешение юридического документа, в котором свидетельствуется факт принадлежности коровы одному из граждан Бет-Машко, с посланием, в котором руководители общины оправдываются перед начальником повстанческого укрепления за несвоевременную явку к нему. При этом руководители общины ссылаются на близость «чужеземцев» («если бы не чужеземцы, приближающиеся к нам, я явился бы...»), под которыми в данном случае следует понимать римлян [44]. Помимо исторического значения этих документов, они важны и для изучения разговорного языка эпохи. Если медные свитки, составленные, по-видимому, в первой половине I в. н. э., отражают разговорный протомишнаитский язык, то рассматриваемые документы, датирующиеся тридцатыми годами II в. н. э., сходны, по мнению специалистов, с языком Мишны.

Третий документ (точное место обнаружения его неизвестно) — это контракт на продажу дома. Написан он на папирусе на арамейском языке, очень трудным для прочтения почерком. Документ датирован третьим годом восстания Бар-Кохбы, т. е. 134 г. н. э. Он свидетельствует о том, что хозяйственная и деловая жизнь не прекращались и в самый напряженный момент восстания, по су-

[43] См. И. Д. Амусин. Документы из Вади Мурабба'ат. ВДИ, 1958, № 1, стр. 104—114.

[44] Подробнее см. И. Д. Амусин. Указ. соч., стр. 114—124.

ществу уже обреченного на поражение. Этот памятник, в частности, подтверждает действенность правовых формул, нашедших отражение в Талмуде, и в то же время демонстрирует устойчивость правовой практики и формул, установившихся на Ближнем Востоке и в Египте еще к VII—VI вв. до н. э.[45] Четвертый документ—папирусный контракт (также неизвестного места происхождения) написан на набатейском языке и датируется его издателем, Старки, примерно 100 г. н. э. Документ состоит из трех фрагментов, понимание которых крайне затруднено. Речь в нем идет о выкупе Элеазаром, наследником умершего должника, сада, проданного в свое время с аукциона, и об уступке кредитору Ямлику заложенного у него имущества (лавочки) в счет частичной уплаты долга в 400 денариев. Весьма сложные детали операции трудно уловимы. Документ интересен также для вопроса о иудейско-набатейских связях.

Опубликование остальных найденных деловых документов, возможно, дает материал для изучения отраженных в них социально-экономических отношений.

3. ДАТИРОВКА РУКОПИСЕЙ

Если не считать деловых документов, имеющих точную дату, все остальные известные до сих пор рукописи кумранских пещер не содержат никаких указаний относительно даты их сочинения или переписки. Между тем установление даты любого рукописного документа имеет первостепенное значение для правильной и всесторонней его интерпретации. В данном случае правильная датировка всех кумранских рукописей, особенно собственных произведений кумранской общины, позволила бы установить последовательность составления различных документов, историческую обстановку и среду, в которых они возникли. А все это дало бы возможность наметить отдельные стадии развития кумранской общины, ее взаимосвязи с современными ей общественными течениями, процесс развития и видоизменения организационных принципов, социального устройства и идеологических воззрений общины, в которой эти произведения возникли.

[45] См. И. Д. Амусин. Арамейский контракт от 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря. «Сборник в честь семидесятилетия академика В. В. Струве» (в печати).

Для отдельно взятого документа порой бывает достаточно установление не абсолютной даты, а хотя бы ограниченного отрезка времени, в течение которого этот документ мог быть составлен. В случае с кумранскими рукописями положение иное: до установления более или менее точных дат составления, по крайней мере, основных документов и относительной датировки остальных, у нас нет данных для воссоздания документированной *истории* общины или, может быть, общин, создавших все эти рукописи.

К сожалению, несмотря на десятки гипотез и сотни работ, посвященных этому вопросу, входить в подробное рассмотрение которых здесь нет никакой возможности, проблема датировки кумранских рукописей еще далека от разрешения.

Сама по себе проблема датировки кумранских рукописей имеет три аспекта рассмотрения или, иначе говоря, распадается на три вопроса: 1) когда были созданы эти произведения? 2) когда были созданы дошедшие до нас списки? 3) когда все эти рукописи были спрятаны в пещерах? Само собой разумеется, первый вопрос имеет особое значение применительно к небиблейским рукописям, т. е. к произведениям самой общины. Из этих трех вопросов более или менее единодушное решение достигнуто относительно лишь третьего вопроса. Подавляющее большинство исследователей считает, что рукописи были спрятаны в пещерах или оставлены там в 68 г. н. э., когда солдаты римского легиона (X Legio Fretensis) захватили район Кумрана, разрушили и сожгли центральное строение общины, а члены ее были перебиты или частично спаслись бегством. Таким образом, 68 г. н. э. является terminus ante quem, т. е. датой, до которой рукописи были составлены и переписаны. Значительно сложнее дело обстоит с terminus post quem, т. е. с установлением исходной даты, *после* которой эти рукописи были составлены, или, другими словами, с установлением того промежутка времени, на протяжении которого составлялись и переписывались рукописи. По мнению крупнейших современных специалистов, среди кумранских рукописей, если не считать явно и бесспорно архаические библейские рукописи, о которых мы говорили выше, нет экземпляров старше III—II вв. до н. э.

На чем основана эта хронология? В пользу нее приводится ряд соображений. Прежде всего сразу же после открытия рукописей была сделана попытка решения этого вопроса при помощи современных физических методов обследования. Так, в 1950 г. чикагский физик У. Ф. Либби подверг радиокарбонному исследованию найденные в пещерах остатки льняных тканей, в которые были обернуты рукописи, для определения степени распада радиоактивного изотопа углерода (C^{14}). Исследование показало, что лен, из которого соткано полотно, закончил свою органическую жизнь в 33 г. н. э.±200 лет, т. е. в период между 167 г. до н. э. и 233 г. н. э. [46] Радиокарбонное исследование сыграло большую роль для доказательства древности рукописей, но дало лишь примерные хронологические рамки искомого промежутка. Совершенно очевидно, что столь длительный промежуток времени в 400 лет слишком велик, чтобы строить какие-либо определенные выводы, хотя сама по себе исходная дата—33 г. н. э. близко согласуется с установленной на иных основаниях датой 68 г. н. э. как датой укрытия рукописей в пещерах. В самое последнее время предпринимаются попытки установления древности самого писчего материала, т. е. кож, методами физического исследования. Как сообщил недавно Аллегро [47], Отделение кожевенной промышленности университета в Лидсе начало интересные исследования характера и древности материала, из которого изготовлены свитки. При этом установлено, что пергамен, на котором написаны подвергшиеся исследованию куски рукописи, изготовлялся без дубления, т. е. весьма древним способом. Установлено также, что температура сморщивания пергамена зависит от его возраста. В данном случае оказалось, что разность температуры сжатия современного пергамена и свитков Мертвого моря достигает 30°. Эта разность температуры сморщивания является результатом разницы в возрасте материала и потому позволит со временем установить более или менее точно возраст кумранских рукописей. Не исключена возможность, что дальнейшие исследования, особенно сравни-

[46] C. O. Sellers. Radiocarbon Dating of Cloth from the Ain Feshkha Cave. BASOR, 1951, № 123, p. 25.

[47] J. M. Allegro. The Dead Sea Scrolls. «Weekly Evening Meeting», 1958, 37, № 165, p. 19.

тельное изучение кумранских рукописей и других датированных древних рукописей на пергамене и коже, позволят установить более точную шкалу сморщивания и тем самым более точный критерий для датировки.

Одним из наиболее существенных и решающих опорных пунктов для установления периода переписки рукописей и для выявления их владельцев являются определившиеся результаты археологических исследований пещер и центрального строения. Как было показано в предшествующей главе, данные археологических обследований позволили установить время заселения района Кумрана, включая и Айн Фешху, от 30-х годов II в. до н. э. и вплоть до 68 г. н. э., с перерывом, вызванным, возможно, землетрясением 31 г. до н. э. Этот вывод существенно подкрепляется также нумизматическими данными (см. выше, стр. 68). Наличие специального скриптория уже в первый период заселения Хирбет Кумрана свидетельствует, что рукописи переписывались, начиная с конца II в. до н. э. Однако ни археологические, ни нумизматические данные сами по себе не в состоянии дать ответа на вопрос о времени создания переписанных в кумранском скриптории рукописей. Известную поддержку археологической датировке периода поселения и деятельности общины в Кумране может оказать приведенное выше известие Киркисани о «пещерной секте». Но решающее значение для датировки произведений, в которых отсутствуют прямые указания о времени и месте их написания, имеют данные палеографии, языка и содержания самих рукописей.

Палеография—вспомогательная историко-филологическая дисциплина, устанавливающая время возникновения древних рукописей главным образом на основании письма, т. е. форм букв, способов их написания и эволюции начертаний знаков. При систематизации большого количества рукописного материала на протяжении значительного промежутка времени палеографии удается выработать и установить такие датирующие критерии письма, которые подчас позволяют с весьма большой точностью определить время и место составления рукописи. Так, например, открытие с конца прошлого века в Египте многих десятков тысяч папирусов на греческом языке, на котором писали в Птолемеевском, Римском и Византийском Египте, т. е. в период от 330 г. до н. э. до 640 г. н. э.,

позволило разработать весьма точные методы палеографической датировки, при помощи которых иногда возможно датировать документ с точностью до трех-четырех десятилетий. В ином совершенно положении находится еврейская палеография. В сущности, только с открытием кумранских рукописей возникла научная разработка еврейской палеографии. До кумранских открытий древние рукописи на арамейском и еврейском языках были представлены арамейскими папирусами из Элефантины в Египте V в. до н. э., арамейскими папирусами и остраконами из Эдфу (Египет) III в. до н. э., надписями на погребальных сосудах и рисованными надписями на фресках или мозаике, так называемом «дипинто» из Палестины I в. н. э., папирусным фрагментом из Дура-Европос III в. н. э., литургическим фрагментом из Египта IV в. н. э. Уже из одного этого перечня видно, как был скуден дошедший до нас рукописный материал [48], особенно из Палестины, в которой он представлен лишь эпитафиями I в. н. э., т. е., в сущности, эпиграфическим материалом, а не рукописным. Таким образом, не говоря уже о Палестине, от которой вообще не дошли древние рукописи, во всем остальном рукописном материале, дошедшем из сопредельных районов (включая Пальмиру), обнаруживается большая лакуна в несколько столетий (от III в. до н. э. до I в. н. э.).

До сих пор эту лакуну заполнял — да и то лишь отчасти—небольшой папирусный фрагмент—папирус Нэш, состоящий всего из 24 строк. Однако по вопросу о датировке этого папируса среди ученых существуют большие расхождения (от II в. до н. э. до III в. н. э.). Теперь рукописи из пещер Кумрана и Вади Мурабба'ат значительно восполнили пробел и создали более широкую основу для научной разработки еврейской палеографии, которая в свою очередь будет способствовать решению проблемы датировки рукописей.

Арамейские папирусы из Египта III в. до н. э., как можно судить по характеру письма, относятся к более раннему времени, чем кумранские рукописи. Последние, как нам уже известно, написаны до 68 г. н. э., а рукописи

[48] Мы не касаемся здесь эпиграфических памятников (т. е. врезанных надписей на камне и металле), имеющих свою специфику в способах начертания и форм букв.

Вади Мурабба'ат—до 135 г. н. э. Тем самым создаются определенные хронологические рамки для палеографического изучения кумранских рукописей. Усилиями крупнейших современных специалистов-палеографов (Олбрайт, Бирнбаум, Сукеник, Кросс, Фридмен, Авигад и др.) уже удалось достигнуть значительного прогресса в палеографической разработке кумранских рукописей и наметить основные контуры эволюции письма в период III в. до н. э.—II в. н. э. Так, Фрэнк Кросс предпринял попытку палеографической классификации всех известных до сих пор кумранских рукописей, установив при этом следующие (палеографические) периоды: 1) архаический — около 200—150 гг. до н. э.; 2) хасмонейский—около 150 — 30 гг. до н. э.; 3) иродианский—около 30 г. до н. э.— 70 г. н. э.[49] Разумеется, это лишь первая попытка, требующая дальнейшей разработки и проверки на новом материале[50]. Если правильность этой классификации подтвердится, то сильно продвинется вперед датировка дошедших списков, что, конечно, имеет лишь относительное значение для установления времени создания самих произведений. Это можно пояснить на таком примере. Как нам известно, по вопросу о датировке Устава и Дамасского документа существуют противоположные и исключающие друг друга мнения, причем некоторые исследователи склоняются к поздней датировке Дамасского документа и абсолютно (I в. до н. э.) и относительно Устава, который считают более ранним произведением. Допустим, что среди не опубликованных еще фрагментов Дамасского документа оказался бы список, который по палеографическим критериям следует датировать II в. до н. э. Естественно, что приведенная выше точка зрения на время составления Дамасского документа потеряла бы право на существование. Тем не менее, этим не решается

---

[49] F. M. Cross. The Oldest Manuscripts from Qumran. JBL, 1955, 74, part III, p. 164. Четвертый «курсивный» период представлен, согласно Кроссу, рукописями из Вади Мурабба'ат.

[50] При раскопках древней крепости Масады на западном берегу Мертвого моря в 1956 г. были обнаружены папирусный фрагмент и черепок, выполненные письмом весьма близким к кумранскому. Масада — последний оплот сикариев в период Иудейской войны — была разрушена в 73 г. н. э. Тем самым точная датировка масадской находки временем до 73 г. подтверждает общепринятую датировку кумранских рукописей.

окончательно вопрос о точной дате создания этого документа. С другой стороны, совершенно очевидно, что рукописи, дошедшие в списках, скажем, только позднеиродианского периода, если придерживаться классификации Кросса, a priori могли быть сочинены за двести лет до времени переписки. Следовательно, для решения вопроса о времени создания тех или иных произведений недостаточно одних лишь палеографических указаний, а требуются еще дополнительные данные и сведения, которые следует извлечь из самого текста произведений.

Эти внутренние данные, заключенные в самом тексте рукописей (в отличие от внешних данных, которыми занимается палеография), можно раскрыть с помощью изучения языка и содержания рукописей. Изучение языка рукописей предполагает тщательный анализ орфографии (правописания), лексики, грамматики, стилистических и диалектных особенностей каждого документа в отдельности, с последующим сопоставлением между собой данных всех изученных рукописей, а также сравнительное изучение результатов всех этих исследований с языковым материалом датированных произведений различных эпох. Так как названные выше элементы, составляющие характерные особенности языка того или иного произведения, находятся в развитии и постепенном изменении и зависят также от местных языковых особенностей, то естественно, что изучение языка является могучим средством для установления времени и места возникновения отдельных произведений. Необходимо особо подчеркнуть, что в данном случае всестороннее изучение языка кумранских рукописей является той прочной основой, которая поможет решить проблему их датировки и правильной интерпретации. Таким образом, одной из первостепенных и в то же время наиболее сложных задач, требующих для своего разрешения большой квалификации и общелингвистической и филологической эрудиции, является монографическое и сравнительное изучение языка кумранских рукописей.

Такое изучение уже началось Приведем лишь один пример. В исследовании языка арамейского «Апокрифа Бытия» Кутчер [51] рассматривает общелингвистические

[51] E. Y. Kutscher. The Language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary Study. «Scripta Hierosolymitana», 1958, 4, p. 1—35.

проблемы свитка, его орфографию, лексику и синтаксис, вскрывает степень влияния так называемого библейско-арамейского языка, наличие восточных и еврейских элементов, взаимосвязи с самаритянско-арамейским, пальмирским и набатейским языками. В результате своего исследования Кутчер приходит к предварительному выводу, что Апокриф Бытия составлен на рубеже I в. до н. э.— I в. н. э.

Изучение языка рукописей является также основой для понимания их содержания, без чего невозможна правильная интерпретация, предохраняющая от произвольного толкования текста. Изучение любого памятника на арамейском и еврейском языках сопряжено с большими объективными трудностями, коренящимися в самой структуре этих языков. Дело в том, что все слова арамейского и еврейского, как и других семитических языков, графически изображаются только с помощью знаков для согласных звуков. При этом весьма сложная система вокализма подразумевается. Чтобы лучше понять эту особенность семитическхи языков, представим себе на минуту, что в русском языке все слова—существительные, прилагательные, глаголы—писались бы только с помощью согласных, а гласные подразумевались бы. Тогда, например, написание «стл» можно было бы читать как: стол, стул, стела, стиль, стал, стала; другой «трехсогласный» корень «плт» мы могли бы при желании понимать как: плут, плот, плита, пульт, плата, плато, пальто, пилот, полет, плати. Легко понять, какие невообразимые трудности возникли бы при расшифровке и чтении каждого такого слова. Между тем именно так обстоит дело в арамейском и еврейском письме [52]. Приведем только один самый простой случай. Трехбуквенное написание, состоящее из трех согласных звуков—qṭl, означает корень глагола «убивать». Такое графическое изображение может означать: убивать и быть убитым, он убил, он убивал, он был убит, убей, убивай, убивающий. Или возьмем такой пример из кумранских рукописей. В одном из гимнов (V, 30) говорится: «И меня настигли в mṣrym». Послед-

[52] Один из наиболее видиых отцов церкви Иероиим (IV в. и. э.), переводчик Библии иа латииский язык, рассказывает в письме к моиаху Рустику об отчаяиии, в которое его приводили трудиости изучеиия еврейского языка.

нее слово, состоящее из пяти согласных знаков, может быть прочитано по разному: «мецарим» (теснины) и «мицрайим» (Египет). Разумеется, смысл при этом получился бы различный. Эти постоянные трудности, существующие при чтении любого семитического текста и проистекающие из структурных особенностей языка [53], осложняются в случае с кумранскими рукописями еще недостаточной изученностью фонетики, лексики и грамматики, что мешает не только правильному пониманию текста, но порой даже элементарному пониманию смысла написанного. Отсюда должно быть ясно, какое значение имеет основательное изучение языка кумранских рукописей, без чего неизбежно появление самых фантастических и произвольных толкований и построений.

Анализ содержания рукописей позволяет выяснить организационную структуру, социальные отношения и идеологические воззрения среды, в которой эти рукописи возникли. В конечном итоге сравнительное изучение всех текстов может выявить также известную эволюцию институтов и воззрений общины или общин, в которых эти рукописи сочинялись и переписывались.

Таким образом, анализ содержания рукописей может способствовать также установлению относительной хронологии тех или иных рукописей, т. е. их последовательности во времени. Однако для целей точной датировки или установления абсолютной хронологии решающее значение имеет наличие в рукописях хронологических указаний, имен известных исторических лиц и деятелей, а также упоминание реалий и известных событий, могущих служить средствами датировки.

Как обстоит дело со сведениями такого рода в кумранских рукописях? В Дамасском документе сохранилось одно хронологическое указание, притом весьма туманное. Говоря об истории общины, автор Дамасского документа (I, 9—11) сообщает, что спустя 390 лет после завоевания Иерусалима Навуходоносором, царем Вавилонии (586 г. до н. э.), бог снова обратил свое лицо к оставшимся, осознавшим свою виновность. «И были они, как слепые и как

---

[53] В семитических языках широко используется внутренняя флексия, т. е. чередование графически не обозначаемых корневых гласных, тогда как состав согласных в корне является постоянным.

ходящие ощупью двадцать лет. И присмотрелся бог к их деяниям, что сердцем совершенным они его искали, и поставил им учителя праведности, чтобы направить их по пути его сердца...». Если принять эти цифры за достоверные, то оказалось бы, что «учитель» общины появился около 175 г. до н. э., что совпадает с первым годом правления Антиоха Эпифана IV и началом маккавейского движения. В то же время учеными было обращено внимание на то, что «390 лет» употреблено здесь как символическое число, повторяющее указание в кн. Иезекииля (4, 5) на длившееся 390 дней «нечестие дома Израиля». Но и в этом случае вторая хронологическая деталь—«двадцать лет»—имеет, по-видимому, реальное значение, хотя и не может быть пока с уверенностью приурочена к какому-либо определенному отрезку времени [54]. Не менее важное хронологическое указание, заключенное в Дамасском документе (XX, 13—15): «И со дня кончины (приобщения) учителя общины до исчезновения всех людей войны, которые ходили с человеком лжи (прошло?) около 40 лет», также не может быть пока удовлетворительно объяснено [55].

Не лучше пока обстоит дело с именами собственными. Имеющееся в Дамасском документе (IV, 15) упоминание некоего Леви, сына Иакова, авторитетного, по-видимому, комментатора, ни с кем из известных людей пока не может быть отождествлено [56]. Единственным из опубликованных пока документов, в котором упоминаются имена исторических лиц, является рассмотренный выше комментарий на кн. Наума, в котором встречаются имена 'ntykws (Антиох) и [dm]trys ([Деме]трий). Как нам уже

[54] Кросс, например, пытается приурочить это «двадцатилетие» ко времени от 160 до 140 гг. до н. э., когда «хасидеи», вероятные предшественники кумранцев, оказывали активную поддержку Маккавеям.

[55] Вряд ли это число является символическим обозначением какого-либо периода по примеру библейских сорока лет странствий (ср. сорокадневное пребывание Иисуса Христа в пустыне и т. п.). В этом случае скорее можно было бы ожидать: «сорок лет», а не «около сорока лет» (kšnym'rb'ym).

[56] Возможно, что в этом месте имеется в виду не конкретное лицо по имени «Леви, сын Иакова», а название сочинения «Завещание Леви» (найденного в первой и четвертой пещерах). См. Discoveries, **I, р. 88, п. 2.**

известно, Аллегро отождествляет эти имена соответствённо с Антиохом IV Эпифаном (175—164 гг. до н. э.) и Деметрием III Евкером (88 г. до н. э.). Милик связывает упоминание «Деметрия» с поражением, нанесенным Иудой Маккавеем Никанору, полководцу сирийского царя Деметрия I в 160 г. до н. э. («Никаноров день»). Если согласиться с более вероятным предположением Аллегро, тогда аллегорически упоминаемый в этом же комментарии «лев ярости» может быть отождествлен с царем и первосвященником Александром Яннаем (103—76 гг. до н. э.). К сожалению, и этот вопрос приходится оставить пока открытым. Милик сообщает, что в неопубликованных отрывках встречаются имена: šlmṣywn и ’mylyws, с которыми было бы соблазнительно отождествить имена царицы Саломеи—Александры (76—67 гг. до н. э.), жены Александра Янная, и Эмилия [Скавра], римского наместника Сирии в 62 г. до н. э. Однако до опубликования текстов, в которых эти имена встречаются, ничего определенного сказать пока невозможно [57].

Центральное место в свитках занимают не названные по имени деятели и группы, фигурирующие под различными условными обозначениями и кличками: «учитель праведности» (встречается также «учитель общины»), «нечестивый жрец», «человек лжи», «человек насмешки (или глумления)», «источающий ложь», «дом Авессалома», «последний жрец», «последние жрецы Иерусалима», «ищущие раздора», «Ефраим», «Ефраим и Манасия» и др. Наибольшее внимание привлекают загадочные фигуры «учителя», основателя и духовного вождя общины (подробнее мы ознакомимся с ним ниже) и его антипода и врага—«нечестивого жреца». Возможно, что достоверное отождествление одного из них с кем-либо из известных исторических лиц позволило бы раскрыть тайну и некоторых других зашифрованных имен, хотя не обязательно предполагать, что все реальные лица, скрываемые под этими аллегорическими наименованиями, были людьми, известными истории. Однако в настоящее время отождествление этих лиц, особенно «учителя», наталкивается на

[57] В литературе появилось сообщение, что в одном из отрывков читается также имя hyrqn (Гиркан II?). Никакие дальнейшие подробности пока неизвестны.

непреодолимые пока трудности. Это видно хотя бы из самого факта бесчисленных гипотез и догадок, пока реально ничем не подтвержденных.

Не лучше обстоит дело с раскрытием таких географических обозначений, как «страна Севера» и «Дамаск», т. е. с вопросом о том, следует ли понимать под «переселением в страну Дамаск» реальный исторический факт, или это аллегорическое, навеянное пророком Амосом, наименование места изгнания вообще и Кумрана в частности. Яснее толкование этнического обозначения «киттиим», под которыми, по крайней мере, в комментарии на кн. Наума, несомненно, следует понимать римлян.

Все сказанное свидетельствует, что решение одного из самых сложных и важных вопросов—датировки кумранских рукописей—связано с большими трудностями. И хотя многое в области палеографического изучения рукописей уже сделано, но еще больше предстоит сделать в будущем. Надежным результатом, достигнутым до сих пор всеми совокупными методами исследования, является установление общих хронологических пределов существования кумранской общины: II в. до н. э. — 68 г. н. э. Однако установление обоснованной датировки (как относительной, так по возможности и абсолютной или приблизительно абсолютной) всех рукописей в пределах этого периода—дело будущего. Надо полагать, что важнейшим звеном, которое может потянуть за собой решение всей цепи проблем, явится, наряду с продолжением палеографических исследований, тщательное изучение языка каждой рукописи. Только это сможет создать основу для плодотворного историко-филологического раскрытия содержания рукописей.

Глава третья

КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА

Что же представляла собой та община, следы жизни и деятельности которой обнаружены в районе пещер Кумрана? Каковы были хозяйственные занятия и социальные отношения членов кумранской общины, их внутренняя организация и быт, верования и идеологические воззрения? При всей важности этих вопросов следует заметить, что в настоящее время ясного и исчерпывающего разрешения они еще получить не могут. Тем не менее уже и сейчас можно попытаться на основании предварительной систематизации и сводки имеющегося материала наметить общие черты внутренней жизни общины в различных ее аспектах.

1. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Для суждения о хозяйственной жизни кумранской общины мы, к сожалению, не располагаем прямыми свидетельствами типа хозяйственных документов или других письменных памятников, которые позволили бы нарисовать сколько-нибудь полную картину.

Для рассмотрения этих вопросов в нашем распоряжении имеются: 1) некоторые объективные данные о природных условиях и тем самым о хозяйственных возможностях района Кумрана; 2) материалы археологических раскопок общинного центра кумранской общины—Хирбет Кумрана, а также находящихся в трех километрах от него развалин Айн Фешхи; 3) косвенные данные, которые сохранились главным образом в Уставе и Дамасском документе. Дополнительные сведения можно

извлечь из античных свидетельств о ессеях, которые, согласно Плинию Старшему, проживали в этом же районе.

Само собой разумеется, при анализе жизни и деятельности общины возникает вопрос о числе ее членов. Численность кумранской общины точно определить невозможно. Филон и Флавий сообщают, что секта ессеев, с которой, как мы увидим, большинство исследователей отождествляет кумранскую общину, насчитывала более четырех тысяч человек. Однако не говоря уже о том, что это число нельзя принимать как точное, названные авторы имеют в виду ессейские поселения на всей территории Палестины. Кроме того, это число относится к первой половине I в. н. э. и может не быть характерным для более ранних периодов развития ессейского движения. Кумранская община в пору своего наиболее цветущего состояния насчитывала, вероятно, не более двух-трех сот членов. Об этом говорят такие факты, как, например, размер кладбища возле Хирбет Кумрана, на котором было похоронено свыше тысячи человек; водные сооружения и система цистерн, вода которых использовалась не только на нужды ритуальных омовений, но, по всей видимости, также для орошения; далее—остатки более чем 1100 единиц посуды в развалинах помещения, примыкавшего к трапезной; большой размах деятельности писцов, работавших в специальном помещении—скриптории, где изготовлялись многие сотни книг—свитков. Наконец, эти цифры подтверждаются предположительным учетом занятости членов общины в различных областях хозяйственной деятельности. К сожалению, мало что разъясняют данные о жилых помещениях, так как в большинстве своем члены общины жили в шатрах и под навесами у входов в пещеры.

Если принять во внимание суровые природные и климатические условия выжженной солнцем Иудейской пустыни, где с июня по сентябрь не выпадает ни одной капли дождя[1], а температура достигает свыше +50°; если учесть, далее, бесплодность Мертвого моря, в котором нет никакой органической жизни, могущей помочь человеку в борьбе за существование, то неизбежно возникает

---

[1] Среднегодовые осадки в районе Иерихона составляют 118 мм, в то время как в соседнем Иерусалиме — 638 мм.

вопрос: как обитатели кумранской общины добывали себе пищу, одежду, кухонную утварь и посуду, писчий материал, все необходимое для существования, для общественной и религиозной деятельности? При более близком рассмотрении природных условий и географического местоположения Кумрана окажется, что условия добывания средств к существованию в этом районе были более благоприятными, чем это может показаться на первый взгляд. Следует при этом учесть, что вследствие эрозии почвы в этом районе наблюдается непрерывное ухудшение природных условий, в древности, по-видимому, более благоприятных для живших здесь людей.

Примерно в трех километрах к югу от Хирбет Кумрана находится обильный, никогда не иссякающий источник свежей воды, Айн Фешха с оазисом вокруг него. В этом районе есть и другие источники с плодородными оазисами. В этих оазисах возможно было занятие земледелием, огородничеством, скотоводством. Следует также учесть близость от Кумрана крупных городов и населенных пунктов. Так, примерно в 12—13 км к северу от Кумрана находился богатый продовольствием Иерихон. В 7—8 часах верховой езды от Айн Фешхи расположен Иерусалим. В этих городах можно было не только закупать продовольствие и другие необходимые предметы, но также продавать изделия своего производства и работать по найму.

Хозяйственная жизнь кумранской общины могла протекать в нескольких сферах: 1) работа в оазисе Айн Фешхи; 2) работа внутри общинного центра Хирбет Кумран; 3) эксплуатация минеральных богатств Мертвого моря; 4) занятия отхожим промыслом и работа по найму в ближайших окрестностях Кумрана.

Оазис Айн Фешха еще в древности был известен своими финиковыми насаждениями (свидетельство Плиния Старшего). Использование в хозяйстве кумранской общины фиников подтверждается и археологическими данными, если справедливо предположение Р. де Во о хозяйственном назначении одного из помещений в развалинах Айн Фешхи. В районе оазиса имеются заросли высокого тростника, травянистые растения, кусты тамариска и другая мелкая растительность. В безводных же районах Кумрана растет лишь колючий кустарник — типичная

растительность пустыни. Молодые побеги обильно растущего в районе Айн Фешхи тростника и некоторые травы могли служить удовлетворительным кормом для скота. Действительно, как показывают обследования, местность у источника и пруда возле него сильно утоптана козами, овцами и другим скотом. В этом районе и сейчас пасут свои стада бедуины племени таамире.

Воды источника Айн Фешхи стекают в пруд — около 20 м в поперечнике, — в котором были и свои источники. Такие водоемы имели неоценимое значение для всей жизни общины. В этом пруду еще и в наше время водилась рыба.

Что касается фауны, то в этой местности водятся газели, горные козлы, кролики, дикие кабаны, различные птицы (куропатки, ласточки, воробьи).

Неподалеку от Айн Фешхи, в Вади Семак, имеется пещера, как полагают, частично углубленная людьми, пол которой покрыт толстым и давним слоем пепла. Есть основания полагать, что здесь изготовляли поташ, сжигая произраставшие в этом районе растения. Из тростника бедуины и сейчас плетут корзины и циновки. Не исключена возможность, что члены кумранской общины также пользовались тростником и другими растениями для обеспечения своих нужд в корзинах, циновках и поташе.

Таким образом, природные условия района оазиса Айн Фешхи позволяли заниматься следующими видами труда: 1) скотоводством, обеспечивавшим основными продуктами питания — молоком, сыром, мясом, а также шерстью, кожей и писчим материалом; 2) земледелием, культурой финиковой пальмы, огородничеством и рыболовством — все это, разумеется, в ограниченных размерах; 3) промывкой в водоемах Айн Фешхи овечьей шерсти, шедшей на изготовление одежды; 4) изготовлением циновок, корзин и других плетеных изделий; 5) возможно, также заготовкой тростника, служившего топливом для приготовления поташа, употреблявшегося для отбелки полотна и, может быть, также для изготовления мыла; 6) бортничеством — сбором дикого меда. В «Иудейской войне» (IV, 8, 3) Флавий сообщает о развитии пчеловодства в районе Иерихона, а Филон (Praep. evang., VIII, 11) говорит, что ессеи «заботятся об ульях пчел». Наконец, наличие больших запасов воды и налаженной системы во-

доснабжения — акведуков — говорит о возможности занятий в непосредственной близости от центрального строения поливным огородничеством для повседневных нужд общины.

В самом Мертвом море обитатели его берегов могли добывать необходимую для собственных нужд, а также для продажи соль. Если не считать трудных климатических условий (сильный зной), сама по себе добыча соли не представляет там особых трудностей, так как Мертвое море является наиболее богатым из морей по концентрации соли — 260 мг в одном килограмме воды (в Черном море — 18 мг, в Средиземном море — 40 мг) [2]. Помимо соли, обитатели Кумрана могли добывать в Мертвом море также и асфальт (так называемый bitumen judaicum), имевший большое значение для медицинских целей и для нужд тогдашнего судостроения. Промысловую добычу асфальта описывают древние авторы — Иосиф Флавий, Плиний Старший, Страбон, Диодор Сицилийский. Так, например, Иосиф Флавий называет Мертвое море Асфальтовым озером и дает специальное описание добычи и назначения асфальта [3].

Таким образом, рассмотрение природных условий показывает, что многие необходимые для жизни продукты жители Кумрана могли добывать сами. Недостававшее же или отсутствующее можно было приобретать в близлежащих городах — Иерусалиме и Иерихоне. О существовании общинной кассы нам известно из кумранских рукописей. Пополнялась эта касса, по-видимому, из различных источников: а) от денежных взносов и продажи имущества вступающих в общину членов; б) от реализации собственных продуктов и изделий; в) от заработков членов общины отхожим промыслом на стороне, от переписки священных книг и др. О возможности работы по

---

[2] Недаром в древиости это море иазывалось Солеиым. Согласио Библии (ки. Иисуса Навина, 15, 62), в этой местиости, возможно, иа месте иыиешиего Хирбет Кумраиа, некогда иаходился Соляной город ‘Ī r-hammelaḥ).

[3] Из асфальта изготовляли смолу и различиые примеси для лекарствеиных трав. По словам Флавия («Иудейская война», IV, 8,4), добывавшийся здесь асфальт «примешивается ко миогим лекарствам». Интересио в этой связи иапомиить, что само назваиие «ессеи» иекоторые исследователи возводят к арамейскому слову 'sy', т. е. врач, хотя такую этимологию нельзя считать доказаниой.

найму свидетельствует Филон, рассказывающий, что и у ессеев существовала подобная практика [4].

Известные уже теперь данные археологических исследований общинного центра — Хирбет Кумрана и строений Айн Фешхи частично подтверждают, а также дополняют априорно установленную нами картину хозяйственной жизни кумранской общины. Напомним вкратце наиболее существенные для интересующего нас вопроса археологические данные. В Хирбет Кумране обнаружены следующие хозяйственные комплексы: 1) ямы-зернохранилища, мельница, хлебопекарня из двух помещений с хлебопекарными печами, обширная кухня с несколькими очагами, трапезная с примыкавшей к ней посудной; 2) стойла для вьючных животных и скопления костей домашних животных; 3) гончарные мастерские с двумя печами для обжига и бассейном для приготовления и хранения глиняной смеси, а также многочисленные остатки керамики местного кумранского происхождения; 4) остатки ремесленных мастерских и различных подсобных помещений в западном комплексе центрального строения, еще недостаточно обследованные; 5) железные серпы; 6) клады медных и серебряных монет; 7) сушилка для плодов финиковых пальм и загон для скота (Айн Фехша). Совокупность археологических материалов указывает на такие хозяйственные занятия членов кумранской общины, как земледелие, плодоводство, скотоводство и различного рода ремесла [5]. Вся картина «пищеблока» свидетельствует о централизованном хранении запасов пищевых продуктов, централизованном приготовлении пищи и коллективности трапез. То, что сравнительно большие денежные суммы в виде монетных кладов найдены только в центральном строении, указывает на наличие общей кассы.

---

[4] Philo. Quod omnis probus liber sit. XII, § 86.

[5] Наличие специального скриптория и множества копий одних и тех же библейских книг позволяют высказать предположение, что переписка священных книг могла явиться специальным доходным занятием. В этих книгах ощущалась тогда большая потребность, так как, по свидетельству ряда источников, во время религиозных преследований во II в. до и. э. (см. I Макк. I, 56—57), а также и в римское время — I в. и. э. (см. Флавий. Иудейская война, II, 12,2) происходило массовое уничтожение и сжигание свитков ветхозаветных книг.

Такова предполагаемая картина хозяйственной жизни кумранской общины, выявленная как на основании априорных посылок и литературных свидетельств о ессеях, так и по археологическим данным. В какой мере это отражено в дошедших до нас и уже опубликованных кумранских рукописях? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к двум нашим основным источникам — Уставу и Дамасскому документу.

В Уставе (X, 7—8) встречается только одно случайное упоминание о времени посева и жатвы («срок жатвы летом и срок посева соответственно сроку зелени»). Однако найденные в центральном строении серпы подтверждают, что его обитатели занимались земледелием. Гораздо больше сведений содержит Дамасский документ. В нем тоже нет не только специального раздела, регламентирующего хозяйственную жизнь, но и прямых свидетельств на этот счет, однако из ряда косвенных свидетельств можно воссоздать отчетливую картину хозяйственных и экономических занятий членов общины. Так, в Дамасском документе мы встречаем намеки на различные отрасли хозяйственной деятельности: 1) земледелие и огородничество (быть может, и виноградарство[6]) — об этом свидетельствуют упоминания тока и давильни (XII, 9—10), поля (X, 20—23); 2) скотоводство (XI, 5—6, 13—14; XII, 8); птицеводство (XII, 9); 3) рыболовство (XII, 13—14); 4) пчеловодство? (XII, 12); 5) ремесло (см. перечень инструментов и утвари в XII, 17—18 и XI, 17); 6) торговля (XII, 7—10 и XIII, 15).

---

[6] Что касается виноградарства, то об этом можно говорить только в виде гипотезы. Из двух мест Устава (1QS VI, 4—6 и 1QSa II, 18) известно, что совместные трапезы сопровождались питьем молодого вина или, вернее, виноградного сока (tīrōš). При существовавших у кумранцев строгих пищевых предписаниях и регламентации естественно предположить, что вино должно было быть собственного производства. Но где же мог произрастать виноград, свежий сок которого пили кумранцы? По свидетельству исследователя этого района Мастермана (1903), в нескольких километрах от Хирбет Кумрана, в Абу-Табак, имеются следы виноградников. Так как описанное Мастерманом захоронение на кладбище Абу-Табак полностью совпадает со спецификой захоронений на кладбище возле Хирбет Кумрана, Фармер высказал предположение, что кладбище в Абу-Табак принадлежало родственной Кумрану общине. См. W. R. Farmer. The Economic Basis of the Qumran Community. «Theologische Zeitschrift», 1955, 11, S. 295—308.

Дамасский документ отличается от Устава не только бо́льшей полнотой и разнообразием отраженных в нем сфер хозяйственных занятий. Он указывает также на иной характер социального строя. В Дамасском документе, в отличие от Устава, отчетливо выступают черты индивидуального хозяйства и частной собственности («свое поле», «свой ток и своя давильня», собственный скот и т. д.), рабовладения и торговли. Эти данные Дамасского документа настораживают и вызывают сомнение—действительно ли этот документ составлялся применительно к условиям кумранской пустыни? То, что в Уставе и Дамасском документе различно отражаются сферы и отрасли хозяйственной и экономической деятельности кумранцев, может быть объяснено случайным характером контекстов, где эта деятельность упоминается. Однако сам характер имущественных отношений общины выглядит в обоих этих документах по-разному.

Начнем рассмотрение имущественных отношений по данным Устава. Такой порядок оправдан тем, что после ознакомления с Уставом отчетливее выступают черты различия между ним и Дамасским документом.

Если перед нами все основания для констатации бесспорного факта коллективного потребления, то закономерным представляется предположение о коллективном характере также и производства. Действительно, как и для ессеев, описанных Флавием и Филоном, для членов кумранской общины труд был обязательным занятием. Вступление в общину сопровождалось передачей в ее полное распоряжение «знания, труда и имущества» новичков (I QS, I, 12). Принятые в общину члены обязаны были слушать «малый большого относительного труда и относительно денег» (1 QS VI, 2—3). Как справедливо заметила К. Б. Старкова, «само требование личного труда должно считаться знаменательным для той эпохи, когда труд был отличительным признаком раба и неимущего» [7]. В тексте «Двух колонок» встречается интересное выражение «трудовая повинность» или «трудовая обязанность» (ʻbwdt hms—I, 22; ср. ʻbdt mʻśw—I, 18).

Не менее показательно в этом отношении наличие специального должностного лица «надзирателя над рабо-

[7] К. Б. Старкова. Устав для всего общества Израиля в конечные днн. «Палестннский сборннк», 1959, 4 (67), стр. 22.

той раббим», т. е. полноправных членов общины. «Труд рук» своих ('ămal kappayim—I QS, IX, 22) высоко чтился. В предписании «разумеющему» говорится, что отречение от ненавистных «сынов погибели» должно осуществляться даже путем оставления им «имущества и труда рук».

Через весь Устав красной нитью проходят упоминания о совместном труде и общности имущества. Целью вступления в общину объявляется решительный разрыв, полное отделение от «людей тьмы», от «людей погибели», от «царства Велиала» и создание крепкого и замкнутого религиозного, трудового и имущественного коллектива. «Вот устав для людей общины, выражающих готовность отвратиться от всякого зла и придерживаться всего, что бог приказал по своей воле: отделиться от общества людей кривды, чтобы быть в единстве (или «общности»—«яхад») в отношении закона и в отношении имущества» (V, 1—2). «Все те, кто изъявляет готовность (придерживаться) его истины, должны принести в общину бога все свое знание, всю свою силу (т. е. труд.—*И. А.*) и все свое имущество» (I, 11—12). Эта трехчленная формула: знание, труд, имущество — применяется в отрицательном плане и к тем, кто не допускается в общину: «Всякий, кто пренебрегает вступать... пусть его знание, его сила, его имущество не поступят в совет общности» (II, 25—III, 2).

Специальные установления регламентируют порядок обобществления имущества вновь вступающих в общину (в литературе принято называть их латинским термином новиции). В первые два года испытательного срока имущество новиция не обобществляется и не входит в состав общинного имущества или, говоря словами Устава, «не смешивается» с имуществом «раббим», т. е. полноправных членов общины (VI, 17). Лишь по истечении второго года испытания имущество новиция, в случае положительного решения общего собрания —«жребия», присоединяется к общинному имуществу: «А когда исполнится для него второй год, то проверят его по велению старших, и если выйдет ему жребий с тем, чтобы приблизить его к общине, то его запишут в устав его очереди среди собратьев его, в отношении того, что касается учения, закона и чистоты и так, чтобы его имущество смешалось (с имуществом общины)» (VI, 21—22).

Уставом предусматривается строгая субординация во всех вопросах труда и денежных средств: «Пусть младший (или малый.—*И. А.*) слушается старшего (или большого.—*И. А.*) относительно денег»[8] (VI, 2). Должностное лицо, ведающее трудом членов общины, названо в тексте надзирателем над работой старших (VI, 19—20). Судя по контексту, это должностное лицо ведало также имуществом, принадлежавшим общине.

За всякий обман в имущественных делах Устав предусматривает наказание. В крайне любопытном тексте Устава (VI, 24—25) мы читаем: «Если среди них (т. е. среди принятых в общину.—*И. А.*) найдется человек, который совершит обман в отношении имущества и надзиратель узнает, пусть он отделит его от чистоты старших на один год и пусть накажут его (т. е. виновного.—*И. А.*) лишением четверти его рациона (букв. хлеба.—*И. А.*)». Как сообщает Ж. Милик, в одном еще неопубликованном фрагменте Устава из 4-й пещеры, относящемся по палеографическим данным к более позднему времени, наказание за нарушение общинных правил предусматривает лишение уже половины рациона[9]. Здесь напрашивается сопоставление с известным новозаветным рассказом из «Деяний апостолов» (V, 1—5) о проступке Анании и страшном наказании, постигшем его и его жену Сапфиру: «Некоторый же муж, именем Анания, с женою своею Сапфирою, продав имение, утаил из цены, с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам апостолов. Но Петр сказал: Анания! для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать духу святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоем? Ты солгал не человекам, а богу. Услышав сии слова, Анания пал бездыханен; и великий страх объял всех слышавших это».

Наряду с совместным трудом и общностью имущества в ряде мест Устава говорится также о совместных трапезах: «Пусть вместе едят, вместе благословляют, вместе

---

[8] Или казны; ūlĕmāmōn — единственное употребление здесь этого слова; в остальных случаях употребляется слово hōn — «имущество».

[9] J. T. Milik. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. Paris, 1957, p. 111.

совещаются» (VI, 2—3; ср. там же строки 4—5). Дважды встречающееся выражение mašqē hārabbīm (VI, 20—21 и VII, 20) — букв. «питье старших» — является, по-видимому, термином, обозначающим трапезу, подобно тому, как аналогичные термины mište в кн. Бытия (XIX, 3) также означают не только питье, но угощение, трапезу в более широком смысле. Эти трапезы носили регулярный характер. О совместных трапезах свидетельствует также и археологический материал: общие кладовые, зернохранилища, пекарня, кухня, посудная. Перед нами весьма отчетливая картина организации жизни на коллективистских началах: совместное владение имуществом, совместный труд и коллективное потребление. Однако этой высокой степени коллективизма как будто противоречит следующее положение Устава. В VII, 6—8 мы читаем: «Если кто-либо совершит обман в отношении друга своего, то будет наказан на три месяца, а если совершит обман в отношении общинного имущества, причинив ему ущерб (букв. чтобы уничтожить его. — *И. А.*), пусть возместит полностью; если же рука его не достанет, чтобы возместить ущерб, то будет наказан на шестьдесят дней»[10]. Обязанность возмещения ущерба, причиненного общинному имуществу, свидетельствует, по-видимому, что общинники обладали известным личным имуществом, не принадлежавшим общине. Поскольку предусмотрена возможность, что какой-либо общинник не в состоянии возместить ущерба, можно предполагать наличие имущественного неравенства среди членов общины. Если принять такое толкование, то в кумранской общине не было полного коллективизма и уравнительства. Правда, это положение Устава можно понимать и таким образом, что возмещение ущерба производится не из личных средств общинника, а его личным трудом[11] и что градация здесь определяется не различием в имущественном положении, а различным уровнем квалификации и связанной с этим

[10] В рукописи слова «шестьдесят дней» надписаны над словами «один год». По аналогии с приведенным выше текстом (VI, 24—25) можно думать, что имеется в виду лишение части рациона на определенный срок и удаление от ритуальных омовений и совместных трапез.

[11] Таково, например, мнение К. Б. Старковой («Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря». ВДИ, 1958, № 1, стр. 202).

разницей в заработке. Однако и здесь остается неразрешимая трудность: согласно Уставу, все общинники должны были работать от зари до зари. Как же при такой заполненности суток провинившийся мог изыскать дополнительное время для отработки и возмещения нанесенного им ущерба?

Определенные трудности в истолковании вызывают также неоднократные запреты объединяться в труде и имуществе с людьми Кривды, отступниками и нарушителями (V, 14—17, 20; VII, 24—25; VIII, 23). Столь же неясным является предписание не брать из рук нарушителя и отступника какие-либо ценности, кроме как за плату: «Пусть ничего не ест от их добра, пусть ничего не пьет и пусть ничего не берет из их рук, кроме как за плату (bmḥyr—V, 16—17). Под людьми Кривды могли подразумеваться как лица, стоявшие вне общины, так и отступники и исключенные, которым, возможно, возвращалась часть их имущества. Но если все имущество членов общины включалось в общинный фонд, на какой почве оказывались возможными их индивидуальные имущественные отношения с отступниками и людьми Кривды?

Все это свидетельствует, что имущественные отношения в кумранской общине, отраженные в Уставе, были сложными и многообразными и что здесь, наряду с коллективным обобществленным имуществом, имелись какие-то средства и в личном владении членов общины. Эта сложность вполне понятна, если учесть окружавшую Кумран внеобщинную среду, деловые и хозяйственные связи с которой не только не прерывались, но были непременным условием существования общины (работа по найму, торговые отношения). Всячески подчеркиваемая в кумранских текстах обособленность общины на практике оказывалась обособленностью в идеологическом, религиозном, бытовом отношениях, но, в силу самих жизненных условий, она не могла привести к полной экономической изоляции общинников. Действительная реальная жизнь вносила свои коррективы в априорно установленные правила общины. В противоречивых положениях Устава нашли свое отражение противоречия между теоретическими догмами секты и окружавшей ее живой действительностью. Само собой разумеется, что окончательное разрешение всех этих вопросов является делом буду-

щего, когда будут опубликованы и исследованы все найденные тексты.

В Уставе лишь дважды осуждается стяжательство (XI, 2) и накопление бесчестным путем (X, 19), тогда как Дамасский документ изобилует такими выпадами. По-видимому, для составителей Устава этот вопрос был менее актуальным. Для социальной характеристики общины интересно одно место из Гимнов (X, 23—25), в котором автор благодарит бога за то, что его опорой не является добыча (bṣ‘), что богатство — не страсть его души, что он не жаждет чувственных удовольствий, в то время как опорой «могущественных» (т. е. врагов общины) является богатство. Отметим, наконец, что в тексте Устава нет никаких указаний и намеков на характер жилищ членов общины и на их семейную жизнь.

Перейдем к рассмотрению имущественных отношений, отраженных в Дамасском документе. Здесь перед нами развертывается совершенно иная картина. Основной ячейкой общества является семья (VII, 6—7), а брак характеризуется как «основа творения» (IV, 21). Местопребыванием членов общины является или лагерь, или стан, resp. стàны (maḥăne—maḥ ánōt), либо «города (или поселения) Израиля» (‘ārē yiśrā’ēl). В гл. 12-й имеется противопоставление этих двух типов поселения: «вот устав поселения городов» (XII, 19) и «вот устав поселения станов» (XII, 22—23). Этот термин maḥăne—стан или лагерь—в Уставе не встречается. Внутри станов или поселений члены общины живут в домах (XII, 17—18).

Выше было отмечено, что в Дамасском документе несравненно полнее отражены разнообразные отрасли хозяйственной деятельности членов общины. Во всех этих текстах отчетливо выступают бесспорные черты частной собственности. Приведем наиболее характерные места. Члены общины владели собственными средствами сельскохозяйственного производства. Запрещалось продавать иноземцам что-либо «от его тока и его давильни» (XII, 9—10). «Пусть никто не продает иноземцам скот чистый и птицу чистую (ṭĕhōrīm), чтобы они не приносили их в жертву» (XII, 8—9). Отсюда, между прочим, вытекает, что «нечистую» скотину и птицу продавать разрешалось. В одном сильно разрушенном месте (XVI, 16) встречается выражение ’ăḥuzzātō—«его участок». Обычно это

выражение обозначает собственность на недвижимость. Однако ввиду сильной поврежденности этого места и отсутствия контекста, на основании одного этого слова нельзя делать никаких выводов. О частной собственности на движимое имущество, помимо уже приведенных выше текстов, свидетельствует также регламентация случаев утраты вещей, находки имущества, не имеющего (или не установленного) владельца, и воровства (IX, 10—16). Еще более показательным является существование и допущение рабства и работорговли: «Пусть никто не принуждает раба своего, рабыню свою и наемника своего работать в субботу» (XI, 12). И далее: «Раба своего и рабыню свою, которые вошли с ним в завет Авраама, пусть не продает иноплеменникам» (XII, 10—11). Упоминаются также наемный труд (XI, 12) и кредитные операции—займы (X, 18)[12]. Даже если допустить, что эти займы были беспроцентными, то и в этом случае факт кредитных операций свидетельствует о самостоятельной деловой активности членов общины. Характеризуя кумранскую общину, профессор А. Донини пишет: «Перед нами полное погружение в религиозную иллюзию, абсолютное отрешение от действительности, как это в дальнейшем произойдет в общинах раннего христианства»[13]. Нам представляется, однако, что к общине, нашедшей свое отражение в Дамасском документе, эта характеристика не может быть применена.

Особо следует подчеркнуть, что в Дамасском документе, в отличие от Устава, отсутствуют какие-либо указания на совместный труд, общность имущества и коллективные трапезы.

Только в одном случае говорится о проверке и учете имущества вновь вступающего в общину. В гл. 13-й, посвященной перечню функций «надзирателя стана», мы читаем: «И каждого, кто прибавляется (hannōsāp)[14] к его

---

[12] Пусть в субботу ничего не дает взаймы ближнему своему (или — не взыскивает с ближнего своего: 'al yašše bĕrē'ēhū kol.— X, 18).

[13] А. Донини. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства. ВДИ, 1958, № 2, стр. 124.

[14] Это может обозначать и всякого вновь вступающего, но возможно также и перешедшего в данную общину из другого лагеря, находящегося в ведении другого надзирателя.

общине (la'ădātō), пусть он его проверит относительно его деяний, его разумения, его силы, его могущества и его имущества, и пусть запишет его на его место, согласно жребию (решению.—*И. А.*)» (XIII, 11). Однако при этом ничего не говорится о «смешении» его имущества, что столь характерно для общины, отраженной в Уставе. Весьма показательно также, что в Дамасском документе не упоминается фигурирующий в Уставе надзиратель над работой старших.

В качестве основы социальной этики предписывается, чтобы «каждый любил брата своего, как самого себя» (VI, 20—21). Практическим выражением этой любви является обязательная благотворительность. За цитированными выше словами следует: «И поддерживать руку бедного, нищего и прозелита» (VI, 21). Поддержка эта осуществляется созданием специального фонда, состоящего из отчислений в размере двухдневного заработка (?). Приведем этот во многом неясный и фрагментированный текст гл. 14-й: «Вот распорядок для старших, чтобы удовлетворить все их потребности. Заработок (šĕkar) двух дней ежемесячно... и пусть отдадут надзирателю и судьям. Из платы пусть дадут для... и из нее пусть поддержат руку бедного и нищего, и старику, который... человеку, который будет поражен, и тому, кто будет пленен чужим народом, и девице, у которой нет... у которого нет востребователя (?); вся работа рук их» (XIV, 12—16).

Далее, в разрушенной строке 20-й читается название должностного лица [mĕbaq]qēr bĕmāmōn [15], т. е. «надзирателя финансов», который в Уставе не упоминается. К сожалению, неясно, что имеется в виду под двухдневным заработком. Несомненно, однако, что и в этом тексте, как и в других, приведенных выше, перед нами выступает картина социальной дифференциации внутри общины, в которой имеются имущие и бедные, рабовладельцы и рабы, наемники и другие социально деградированные и материально необеспеченные прослойки (старики, больные, осиротевшие девицы и т. п.). Этому не только не про-

---

[15] Г. Бардтке. (H. Bardtke. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin, 1958, S. 272, Anm. 49) читает не [mb]qr, а ['šr š]qr (в породе pi'el), т. е. «тот, кто совершил обман в отношении денег». А. Хаберман (A. M. Habermann. Megilloth Midbar Yehuda. 1959, p. 87) дополняет разрушенное слово: [yš]qr, т. е. «обманет».

тиворечит, но в известной мере этим даже может быть объяснено наличие в Дамасском документе (VI, 15—17; VIII, 5, 7) многочисленных выпадов против богатства, относимого к одной из трех западней дьявола.

Некоторые из этих выпадов, несомненно, заключают в себе намеки, которые пока не могут быть раскрыты. Если заклинание не грабить бедняков, вдов и сирот (VI, 16—17) и может рассматриваться как общее место, часто встречающееся в библейских книгах, особенно у пророков, то в целом выступления против нечестием добытого богатства являются выражением социального протеста, который привел к возникновению таких общин в острые и напряженные периоды истории II—I вв. до н. э., когда переплетались воедино внешняя—народно-освободительная, и внутренняя—социальная борьба. Таким образом, мы вправе, кажется, констатировать резкое различие между Уставом и Дамасским документом в отображении социального строя общины.

Чем же это объясняется? Здесь можно было бы предложить ряд взаимно исключающих объяснений: рассматриваемые документы отражают различные этапы в развитии одной и той же или двух родственных между собой общин или, в более широком смысле, того социально-политического движения в Иудее II в. до н. э. — I в. н. э., которое условно можно назвать «ессейством» или «эссенизмом»; Устав и Дамасский документ отражают различные сосуществующие локальные группы, отличающиеся по социальному составу и социальному строю; Устав отражает особую организацию «посвященных» и полностью отрешившихся от светской жизни «монахов», в то время как Дамасский документ — организацию «мирян» или сочувствующих. При этом кумранскую обитель можно рассматривать как некий духовный и организационный центр ряда родственных общин. К сожалению, ни одна из предлагаемых гипотез не может быть достаточно обоснована. Главное затруднение заключается в отсутствии точного критерия для датировки обоих документов и установления их соотношения во времени, а также в неясности понятия «страны Дамаска». Из предыдущего изложения (см. стр. 104 сл.) нам известно, что по этим вопросам были высказаны диаметрально противоположные взгляды. К этому надо добавить, что Устав и Дамасский документ,

хотя и содержат много общих черт, различаются между собой не только в отражении социального и хозяйственного строя. В то время как в Дамасском документе «учителю праведности» приписывается выдающаяся роль в истории общины и ее учения, в Уставе «учитель» вообще не упоминается. Различна и орфография обоих этих документов, что, как известно, является важным критерием для датировки[16]. С другой стороны, объяснения требует также сам факт находки в кумранских пещерах фрагментов многочисленных списков Дамасского документа, расходящегося в очень существенных чертах с Уставом кумранской общины.

Все эти вопросы привлекают к себе внимание исследователей. Однако при этом зачастую обходятся либо в недостаточной мере учитываются отмеченные выше существенные различия имущественных и социальных отношений, отраженных в обоих документах. Так, например, Ж. Милик, говоря о единстве и общности происхождения Дамасского документа и Устава, ограничивается тем, что общину Дамасского документа он называет «менее ригористичной» по сравнению с общиной Устава. Другой видный кумрановед, Ф. Кросс, который, в отличие от Милика, связывает Дамасский документ с Кумраном, а не с Дамаском, также говорит о «незначительных отличиях» в правилах, которым следовали различные группы внутри одной конгрегации. Между тем само собой разумеется, что для решения этой сложной проблемы необходимо учесть в будущем не только данные палеографии, языка и других особенностей каждого памятника, но и различия в имущественных отношениях и социальном строе, отразившиеся в этих важнейших документах общины.

2. ОРГАНИЗАЦИЯ И ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ

Судя по кумранским рукописям, кумранская община была замкнута и обособлена от внешнего мира. Устав предписывает отделиться от местопребывания людей

[16] Впрочем, об орфографии судить пока еще преждевременно, поскольку имеющийся в нашем распоряжении список Дамасского документа относится к позднему времени, а ранние его фрагменты, обнаруженные в пещерах Кумрана, пока еще не опубликованы (кроме одного).

Кривды и идти в пустыню, чтобы проложить там дорогу Яхве (VIII, 13—14). Замкнутый характер общины нашел свое выражение не только в физическом обособлении от внешнего мира, но также и в «духе скрытности» (IX, 22), господствовавшем в общине и отчетливо выступающем в дошедших рукописях. Устав предписывает «скрывать совет учения среди людей Кривды» (IX, 17). Из замкнутости общины вытекает важное обстоятельство — в ее деятельности исключена возможность миссионерских тенденций. В то же время, как уже было отмечено, не следует думать, что кумранская община отказывалась от любых связей с внешним миром. Обнаруженные среди рукописей секты переводы библейских книг на греческий язык свидетельствуют о наличии каких-то контактов между кумранцами и иудейско-эллинистическим миром. О том, что среди членов кумранской общины были люди, знавшие греческий язык, говорит и то обстоятельство, что на печати одного из кумранских мастеров написано его имя по гречески: ΙΩΣΙΠΟΣ («Иосипос», т. е. Иосиф) [17].

В настоящее время еще очень трудно составить ясное представление о структуре и внутренней организации кумранской общины. Надо полагать, что наиболее полное отражение внутренняя жизнь общины, ее законы и установления нашли в не дошедшей до нас основной и руководящей книге общины, так называемой книге HGW (Hāgū) или HGY (Hāgī) [18]. На эту книгу, содержавшую «законы Союза» (ḥwqy hbryt) и «основы Союза» (yswdy hbryt), имеются неоднократные ссылки в тексте «Двух колонок» (I, 7) и Дамасском документе (X, 6; XIII, 2; XIV, 7—8). Возможно, что в том месте Устава, где предписывается «читать по книге» (VI, 7), слово spr («книга») как раз и обозначает именно эту книгу HGW. В названных рукописях предписывается, чтобы руководящие лица общины, сведущие в книге HGW, читали ее общинникам вслух и разъясняли ее [19]. Таким образом, нашим основным источником для воссоздания картины организации

[17] Греческие буквы обнаружены также на одном из кувшинов.

[18] Написание HGW встречается в CD, а написание HGY—в 1QSa. Буквально spr hhgw значит — «Книга размышления».

[19] Ван дер Плог высказал недавно предположение, что книга HGY — не что иное как Пятикнижие Моисеево.

и внутренней жизни общины остаются пока Устав (в том числе и 1QSa) и Дамасский документ, изобилующие множеством нечетко и недифференцированно употребленных терминов. К тому же спорность датировки рукописей сильно осложняет изучение этого вопроса и определение как сущности самих понятий, так и эволюции употребляемых терминов. Пока нет еще ясности даже в отношении терминов, обозначающих название общины [20]. Поэтому к более определенным выводам можно будет прийти лишь после тщательного изучения всей встречающейся в текстах терминологии.

Из уже известных нам рукописей видно, что в различных документах преобладают те или иные обозначения общины. Так, термин «Новый союз» или «Новый завет», представляющий особый интерес ввиду его совпадения с названием раннехристианских общин, встречается три раза в Дамасском документе, один раз восстанавливается в разрушенном месте комментария на кн. Хабаккука: [...] hḥdšh (II, 3) и ни разу не встречается ни в Уставе, ни в других документах. Другой, более распространенный термин «яхад» (Yaḥad), буквально означающий «вместе», откуда «общность», «единство», и чаще всего переводимый как «община», встречается более 70 раз в Уставе и ни разу в Дамасском документе [21], в котором три раза встречается слово yāḥīd, т. е. «единственный», из них два раза в связи с «учителем» (mōre hayyāḥīd) «единственный учитель». В то же время хорошо известный библейский термин ʻēdā — «община», имеющий также более широкое значение «общества», «совокупности общин», чаще всего встречается в Дамасском документе и свитке «Войны»

---

[20] Вот некоторые из этих терминов: Новый Союз (Bryt hḥdšh); община (ʻdh); община resp. общность, единство (yḥd); совет (ʻṣh); лагерь или стан (mḥnh); помимо этих основных терминов, встречается ряд комбинированных наименований, например: Союз общности (bryt hyḥd); Союз милости (bryt ḥsd); община бога (yḥd ʼl); община истины (yḥd ʼmt); люди общности (ʼnšy hyḥd); совет общности (ʻṣt hyḥd); тайна общности (swd hyḥd); община его избранников (ʻdt bḥyryw); община бедных (ʻdt hʼbywnym); община святости (ʻdt qwdš); община сынов неба (ʻdt bny šmym) и др. Некоторые причудливые сочетания (например, союз общины или союз общности (bryt hyḥd) остаются пока необъяснимыми.

[21] В свитке «Войны» слово yḥd встречается 11 раз только в смысле «вместе».

и лишь в единичных случаях в других текстах[22]. Название «лагерь», «стан» (mahăne) встречается 15 (с уверенностью читается 12) раз в свитке «Войны», 14 раз в Дамасском документе, один раз в тексте «Двух колонок» и ни разу не встречается, например, в Уставе и комментарии на кн. Хабаккука[23]. В Дамасском документе термин «лагерь» является, по-видимому, обозначением определенной структурной единицы общины. Возможно, что совокупность лагерей—mhnwt выражается термином 'dh, обозначающим всю общину в целом. Проф. Хаберман высказал предположение, что в Уставе термин «яхад» означает низовую структурную единицу, состоящую из десяти человек.

Следует, однако отметить, что не все тексты согласуются с таким определением. Исходя из более поздней датировки Дамасского документа по сравнению с Уставом, проф. Кросс полагает, что термин mhnh «лагерь» заменил собою термин «яхад».

Согласно Уставу, община состоит из «жрецов, левитов[24] и всего народа» (II, 19—21)[25], а согласно Дамасскому документу — из «жрецов, левитов, сынов Израиля и прозелитов» (XIV, 3—6). Четвертый составной элемент — прозелиты (т. е. пришельцы) — названы здесь характерным термином «герим», обозначающим в Библии неполноправных пришельцев, которым противостоят полноправные члены общины — «эзрах». Любопытно, что и в тексте «Двух колонок» именно термин «эзрах» обозначает всех коренных, полноправных членов общины: lkl h'zrh byśr'l (1QSa, I, 6). Возможно, что термином «герим» обо-

[22] Этим же термином 'dh обозначаются «община людей Кривды» ('dt 'nšy h'wl), «общины изменников» ('dt bwgdym), «общины Велиала» ('dt bly'l).

[23] Это обозначение заимствовано из Библии, где лагерь (mhnh) означает войско, военный лагерь, но также кочевой стан периода странствий израильских племен в пустыне. В Дамасском документе этот термин имеет гражданский оттенок, поскольку он встречается рядом с описанием семейной жизни членов общины — лагеря.

[24] Левиты — низшее подразделение жреческого сословия.

[25] Часто встречающееся наименование «сыны Цадока» применялось кумранцами не только к жрецам и потомкам священнического рода Цадока (см. Иезекииль, 40, 46). Выражение «Сыны Цадока» употребляется также как синоним «сынов света», которыми назывались все члены общины.

значались новиции, еще не ставшие полноправными членами. В целом же члены общины называли себя «сынами света», «людьми жребия бога», «людьми истины», «сынами тайны вечности», «простецами Иуды, выполняющими учение», «разумеющими» («маскилим»). Для обозначения же полноправных членов общин употребляется наиболее распространенный термин «раббим» (rbym), буквально означающий «многие», что также и «старшие» (например, «рав», «рабби»). Собрание всех членов, на котором рассматривались и решались все важнейшие вопросы внутренней жизни, в том числе прием новых членов, называлось «заседание старших».

В главнейших документах общины имеются указания на деление общины на тысячи, сотни, полусотни и десятки. Такое деление никак не может соответствовать реальному численному составу общины, и оно, по-видимому, механически заимствовано из деления древнего Израиля периода странствия в пустыне (в том виде, в каком это деление зафиксировано, например, в кн. Чисел). В то же время обращает на себя внимание строгая регламентация возрастных норм как для различных подразделений, так и для членов исполнительных и судебных органов и должностных лиц. Так, например, «судьями общины» могут быть лица в возрасте от 25 до 60 лет, «надзирателем над всеми странами» — в возрасте от 30 до 50 лет, «надзирателем над старшими» — в возрасте от 30 до 60 лет. Максимальный служебный возраст в 60 лет обосновывается тем, что, во-первых, вследствие греховности человека дни его коротки, а, во-вторых, тем, что бог обращает свой гнев против грешников, лишая их разума задолго до их смерти. Любопытен в связи с этим антропологический анализ костяков кумранского кладбища, который показал, что максимальный возраст мужчин достигал 50—55 лет. Согласно тексту «Двух колонок», предусматривается обучение детей и подростков законам общины в возрасте от 10 до 20 лет. Браки для мужчины разрешены, начиная с двадцатилетнего возраста. Перевод в полноправные члены общины производится в возрасте от 20 до 25 лет. Право ведения тяжб, отправления правосудия и занятия должностей предоставляется, начиная с 30 лет. Для пожилых людей предусматривается посильное выполнение общинных обязанностей и повинностей. Эта консервация

пережитков возрастных классов[26] или, скорее, их искусственное возрождение, несомненно, заслуживает специального изучения. Интересной параллелью к делению на возрастные группы у кумранцев является сообщение Филона, что на своих собраниях ессеи занимали места в соответствии с возрастом: молодые рассаживались позади старших (Quod omnis probus liber sit, 12, § 81).

Что касается общинных учреждений, то Устав сообщает о совете общины (ʿăṣat hayyaḥad — VIII, 1) состоящем из трех жрецов и 12 общинников, а Дамасский документ — о судебной коллегии, состоящей из четырех жрецов и шести лиц, «сведущих в книге HGW и основах союза» (X, 4—6). О порядке их избрания и объеме их полномочий и функций ничего не говорится. В то же время нам известно, например, что и общее собрание «раббим» также занималось судебными делами.

В документах встречаются различные, порою многочисленные наименования должностных лиц общины, функции которых недостаточно, а чаще всего вовсе не очерчены. В Дамасском документе (VII, 20) и свитке «Войны» (1QMV, 1) по одному разу упоминается «князь всей общины», а также «князь общины» (соответственно: nĕśī kol hāʿēdā; nśy' h'dh), однако без указаний на его права и обязанности. Только в свитке «Войны» повсюду встречается термин «главный жрец» (khn hr'š). В Уставе называются следующие должностные лица: «надзиратель или надзирающий (инспектор?) над старшими» (hā'īš ham mĕbaqqēr 'al hārabbīm, VI, 11—12; ср. VI, 14: hā'ıš happāqīd bĕrōš hārabbim и «надзиратель над работой старших» (hammĕbaqqēr 'el mĕle'ket hārabbīm, VI, 20). Первая должность, по-видимому, связана с выполнением религиозных функций, а вторая—с хозяйственными обязанностями. Несколько более дифференцированы наименования должностных лиц в Дамасском документе. Помимо уже названного «князя всей общины», мы встречаем здесь: жреца, надзирающего над «старшими», hakkōhēn 'ăšer yipqōd 'et hārabbīm (XIV, 6—7), выполняющего, по-видимому, функции религиозного руководства и надзора; надзира-

[26] Возрастными классами мы называем существовавшие у первобытных народов группировки, основанные на возрастном принципе (юноши, мужчины, старики). Переход из одной возрастной группы в другую сопровождался определенными обрядами.

теля над станом (XIII, 7) и надзирателя над всеми станами (XIV, 8—9), выполняющих самые разнообразные функции (прием новых членов, судебные дела и др.); кроме того, здесь упоминаются: надзиратель (hammĕbaqqēr; IX, 18, 19, 22; XIV, 13), судьи (šōpĕṭīm; XIV, 13; ср. судьи общины — šōpĕṭē hā'ēdā. X, 4) и надзирающий над финансами (mĕbaqqēr bĕmāmōn — XIV, 20). Все эти должности встречаются в одном контексте, связанном с денежными отчислениями и их распределением. Показательно, что в Дамасском документе, в отличие от Устава нет должности ведающего трудовыми занятиями членов общины.

Первичной организационной ячейкой общины является «десяток» [27], во главе которого обязательно находится жрец. Роль и значение жрецов в общине настолько велики, что это дает исследователям основания говорить о иерократическом характере общины. Несмотря на наличие определенных и, надо полагать, выборных должностных лиц, фактическими властителями являются, повидимому, жрецы. Так, хотя в общине имеется авторитетный верховный орган в виде общего собрания полноправных членов — «раббим», фактически имуществом общины полновластно распоряжаются «сыновья Аарона» (1QSIX,7), их «совета» испрашивают решительно во всех делах. Из комментариев на Псалмы и кн. Хабаккука видно, что «учитель» был жрецом (4QpPsII,15; 1QpHab. II,8). Надо полагать, что община была основана жрецами — «сынами Аарона» или «сынами Цадока». Они же и оставались верховными «блюстителями Союза» (šwmry hbryt). Проф. Аллегро пишет, что кумранское жречество образовало нечто вроде «второй палаты», суждения которой рассматривались как внушенные богом. В то же время он отмечает, что в конечном итоге кумранскую общину нельзя считать эгалитарной, поскольку фактически последнее слово всегда принадлежало священникам. В своей новейшей монографии проф. Г. Бардтке отмечает приоритет светских должностных лиц над жреческими. Нам, однако, представляется, что демократические права членов общины и полнота власти должност-

[27] Ср. евр. «десяток» — minyān обязательный кворум для выполнения религиозных обрядов. См. Мишну, трактат Mĕgillā, 4, 3.

ных лиц носили формальный характер. Несмотря на демократическую процедуру решения важнейших вопросов большинством голосов общего собрания членов общины, высшая власть в конечном итоге осуществляется священниками — «сыновьями Аарона». Если в Уставе (V, 1—3) вступающим в общину предписывается повиноваться «слову сынов Цадока, жрецов, охраняющих Союз, и слову большинства людей общины» по вопросам, касающимся «общины, закона и имущества», то в другом месте недвусмысленно говорится о высшей прерогативе и фактически нераздельной власти одних лишь жрецов: «Только сыновья Аарона управляют делами суда и имущества, и по их решению выйдет жребий для всего распорядка людей общины и имущества людей святости, живущих (букв. «ходящих») в совершенстве» (IX, 7—8). Разумеется, этот вопрос также нуждается в дальнейших специальных исследованиях. Во всяком случае, настоящего равенства в общине не существовало. Напротив, во всем господствовала строгая иерархия возраста, чина, жреческого сана, положения в общине в зависимости от стажа пребывания в ней. На собраниях, например, рассаживались в строго определенном порядке по чину и возрасту, а выступать можно было лишь в порядке строгой очередности, определяемой порядком записи в число членов общины. Иерархический строй нашел свое отчетливое выражение в формуле: «Меньший пусть слушает большего» (1QSVI,2).

Внутренняя жизнь и поведение членов общины регламентировались строжайшим образом и до малейших деталей. За всякое нарушение установленных правил виновные подвергались наказаниям, чаще всего в форме отлучения на тот или иной срок. Выше мы уже говорили о наказании за сокрытие части своего имущества от общины при вступлении в нее. Приведем еще несколько примеров правонарушений и соответствующих им наказаний. Перебивающий речь товарища наказывался отлучением на 10 дней, за сон во время собрания — на 30 дней, за трехкратную и беспричинную отлучку с заседания без разрешения — на 10 дней, а за отлучку вопреки запрету — на 30 дней, за плевок на пол на месте собрания — на 30 дней. За обнажение тела (если виновный не является тяжело больным) — на шесть месяцев.

За непочтительное обращение с жрецами — на один год, если же эта непочтительность — результат заблуждения, а не сознательного оскробления — на шесть месяцев. За гнев и раздражительность, проявляемые в обращении с другими членами общины, — на один год. За произнесение неприличного слова — на три месяца. За клевету на товарища — на один год. За несправедливую жалобу на товарища — на шесть месяцев. За утайку своих знаний — на шесть месяцев. За жалобы на устои общины — полное отлучение от общины. То же наказание — за произнесение проклятия. За малодушие и измену устоям общины — отлучение на два года. Если же нарушитель совершил это преступление после десятилетнего пребывания в общине, он исключается без права восстановления. Уставом предусмотрены ежегодные проверки «духа и дел» всех членов общины «с тем, чтобы каждый повышался, согласно своему разуму и непорочности своего пути, и чтобы каждый отдалялся (wl'ḥry?) сообразно своей погрешности» (lQSV.24). Ежегодные проверки, по-видимому, сопровождались определенной процедурой (ср. II,19—25).

Строго регламентирован также порядок приема новых членов — новициат. Вступающие в общину называются характерным термином mitnaddĕbīm (resp. nōdᵉbīm). Термин этот происходит от глагола ndb, т. е. «жертвовать», «делать что-либо добровольно». По аналогии с библейским словоупотреблением (ср., например, II кн. Хроник 17, 16, где Амасия, сын Зихры, назван mtndb lyhwh, т. е. добровольно посвятившим себя Яхве) этот термин следует перевести — «приносящий себя в жертву», «добровольно посвящающий себя» «добровольно вступающий». Термин интересен для изучения представлений кумранцев о соотношении всеобщей детерминированности, т. е. обусловленности, предопределенности всех поступков человека, с индетерминированным (т. е. ничем, кроме свободной воли, не обусловленным) вступлением в общину. Вступающие в союз называются также: «переходящие в Союз» (h'wbrym bbryt), «приходящие в Союз» (b'y hbryt), «вступающие в устав общины» (hb'ym bsrk hyḥd). Процедура приема новых членов состоит, по-видимому, из трех последовательных этапов. Прежде всего «надзирающий над старшими» проверяет новиция,

изъявившего желание вступить в общину, «относительно его разумения и его деяний», вводит его в курс всех законов и установлений общины. Продолжительность этого этапа не ограничена определенным сроком. После того как новиций постигал все премудрости учения общины, он представал перед собранием «раббим», т. е. полноправных членов общины, которые могли подробно обо всем расспрашивать новиция. Если по «жребию», т. е. по решению общего собрания, новиций допускается в общину, то в течение первого года он еще «не касается чистоты старших», т. е., по-видимому, не участвует в ритуальных омовениях и совместных трапезах. Кроме того, его имущество еще не «смешивается» с имуществом общины. О том, как и где жил, как и чем питался новиций, в Уставе ничего не говорится. Этот этап длился год. Если по истечении года новая проверка «духа и деяний» новиция оказывалась для него благоприятной, то после этого брали на учет его имущество, и он начинал участвовать в трудовой деятельности общины. Но в течение еще одного года новиций не допускался к общинным трапезам. Лишь по истечении второго испытательного года, новой «проверки» и нового «жребия», т. е. голосования общего собрания, новиций становится полноправным членом, имущество его «смешивается» с имуществом общины, а «его совет и его суждение»—принадлежит общине, т. е. он допускается к собранию полноправных для решения общинных вопросов.

Прием новых членов сопровождался определенной церемонией, описанной в Уставе (I, 11—II, 18). Во время этой церемонии жрецы рассказывали о милостях бога, левиты перечисляли все грехи царства Велиала. Жрецы благословляли всех людей «жребия бога», а левиты проклинали всех людей «жребия Велиала». Новиций при этом твердил «аминь». Возможно, что окончательное оформление приема новых членов сопровождалось также ритуальным омовением, к которому новиции до сих пор не допускались. Все эти правила инициации, или посвящения, касаются приема новых членов, вступающих в общину со стороны. Что касается предоставления полноправия лицам, рожденным в общине, то на этот счет имеется только одно указание в тексте «Двух колонок»: полноправными членами общины юноши становятся по

достижении ими двадцатипятилетнего возраста (I, 12). Формальная обрядовая сторона этого акта в известных пока текстах не нашла своего отражения.

Вопрос о семейной жизни членов кумранской общины остается пока неясным ввиду противоречивых показаний источников. В Уставе нет никаких упоминаний о браке и о семейной жизни, но нет также предписаний аскетизма и безбрачия. Вполне определенные и положительные свидетельства о семейной жизни членов общины сохранились в Дамасском документе: «И если они поселятся станами соответственно правилам страны, пусть женятся и родят детей и поступают согласно учению (Торе)» (VII, 6—7). В тексте «Двух колонок» упоминаются женщины и дети и регламентируется брачный возраст мужчин—двадцать лет.

«Пусть соберут всех вступивших, от малых детей до женщин, и прочтут им вслух все правила Союза». (I, 4—5); и далее: «и пусть не приближается к женщине, чтобы познать ее на ложе любви, иначе как по исполнении ему двад[ца]ти лет». (I, 9—10). Произведенные до сих пор предварительные раскопки кладбища обнаружили, как уже было сказано выше, немногочисленные скелеты женщин и детей. Таким образом, вряд ли правомерно говорить о всей кумранской общине как о «кумранском монастыре» и кумранских «монахах», как это часто делается в литературе. Возможно, что кумранские рукописи отражают отношение к браку либо двух различных группировок, либо одной и той же секты, но на разных этапах ее развития. Следует заметить, что если бы удалось доказать наличие «безбрачной ветви» кумранцев, то это было бы лишним свидетельством отхода кумранской общины от официального иудаизма, которому безбрачие было всегда чуждо и, напротив, рассматривалось как противоестественное состояние.

Ярким свидетельством разрыва кумранцев с иерусалимским жречеством является кумранский календарь. Это видно прежде всего из сообщения комментария на кн. Хабаккука о том, что «нечестивый жрец», очевидно, первосвященник иерусалимского храма, преследуя «учителя», явился в место его изгнания в судный день (XI, 4 слл.). Но пребывание первосвященника в судный день вне храма нельзя было даже вообразить или выдумать,

если бы день празднования судного дня у кумранцев совпадал с официально празднуемым днем, так как в этот особо торжественный день первосвященник находился неотлучно в храме! Специальные исследования установили наличие у кумранцев календаря, отличного от официально принятого в Иудее исчисления времени года и в то же время сходного с календарем, зафиксированным в апокалиптических книгах Юбилеев и Еноха. Как нам уже известно, фрагменты этих книг на языке оригинала найдены в Кумране и входили, таким образом, в состав кумранской библиотеки. В Дамасском документе (XVI, 3—4) имеется ссылка на кн. Юбилеев, что говорит о хронологическом соотношении этих документов. Согласно кн. Еноха, год состоял из 364 дней (12 месяцев×30 дней+ +4 дополнительных дня). В году были 52 недели.

Кумранский календарный год также состоял из 364 дней (12×30+4) или 52 недель. Восемь месяцев имели по 30 дней каждый, а четыре месяца — последние месяцы каждого квартала — по 31 дню.

Особенностью этого календаря было, во-первых, то, что новый год начинался всегда со среды; во-вторых, каждый праздник падал всегда на одно и то же число и день недели. Что касается разницы между гражданским годом кумранского календаря (364 дня) и солнечным годом (приблизительно 365 ¼ дня), то она, как полагают, регулировалась каким-то добавочным периодом через каждые 49 лет.

Тщательные исследования, произведенные Бартелеми, Жобером, Тальмоном и другими исследователями, показали, что кумранский календарь восходит к солярному (солнечному) календарю, принятому в Иудее в период до вавилонского завоевания (т. е. до 586 г. до н. э.) и в свою очередь заимствованному, по-видимому, у египтян [28]. В послепленный период был введен официальный календарь, на основании которого совершались все храмовые службы и справлялись все праздники. Этот календарь был лунно-солярного (солнечного) исчисления, он восходил к вавилонскому календарю с некоторыми моди-

[28] Египетский календарный год состоял из 12 месяцев по 30 дней каждый с пятью добавочными днями.

Таблица 2

Календарь кумранской общины

Дни недели	Месяцы														
	I	IV	VII	X		II	V	VIII	XI		III	VI	IX	XII	
Среда	1	8	15	22	29		6	13	20	27		4	11	18	25
Четверг	2	9	16	23	30		7	14	21	28		5	12	19	26
Пятница	3	10	17	24		1	8	15	22	29		6	13	20	27
Суббота	4	11	18	25		2	9	16	23	30		7	14	21	28
Воскресенье	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
Понедельник	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
Вторник	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31

фикациями, заимствованными из греческого календаря в период эллинизма. Не входя в рассмотрение сложных деталей вопроса, отметим, что выдающееся значение имеет сам по себе факт наличия у кумранцев особого календаря, расходящегося с официальным. Судя по некоторым данным, кумранцы по-иному исчисляли также время начала суток. Вместо общепринятого в Иудее исчисления начала суток с вечера, т. е. после заката солнца, кумранцы считали началом суток восход солнца. Различие календарей неизбежно предполагает несовпадение праздничных дней, постов, всех остальных религиозных ритуалов и поэтому затрудняет также деловые связи. Таким образом, пользование кумранцами своим собственным календарем дает основание говорить о затрудненности деловых и религиозных связей между кумранской общиной и официальным иудаизмом, представленным храмовым культом [29]. В связи с этим возникает также вопрос об отношении кумранцев к храмовым жертвоприношениям—важнейшему элементу храмового культа.

Уже сам по себе факт расхождения кумранского календаря с календарем иерусалимского жречества свидетельствует, что участие кумранцев в официальном храмовом культе было исключено. Однако открытым остается вопрос о принципиальном отношении кумранцев к кровавым жертвоприношениям. К сожалению, при настоящем состоянии филологической изученности кумранских текстов этот крайне важный вопрос не может быть решен. Судя по ряду мест в Дамасском документе и свитке «Войны» (II, 5), авторы этих произведений в принципе не отвергали храмовых жертвоприношений. Но так как храм находился в распоряжении «нечестивого» жречества и был им осквернен, то тем самым жертвоприношения в храме были временно невозможны и откладывались до «последних времен», когда сыны света одержат окончательную победу над нечестивцами царства Велиала. По мнению Аллегро и Кросса, кумранцы в противовес иерусалимскому жречеству организовали свой собственный жертвенный культ. Однако убедитель-

[29] В связи с кумранским календарем вновь привлекли к себе внимание некоторые особенности новозаветного календаря, в частности, дата празднования пасхи.

ных данных в пользу такого предположения нет. Единственное место в Уставе, где говорится о жертвоприношениях (IX, 3—5), с грамматической точки зрения допускает различные толкования. Как бы, однако, ни понимать это место Устава, в нем отчетливо выступает приоритет «духа святыни», «справедливости и совершенства пути» перед «жертвами всесожжения» и «жертвенным жиром» [30]. В порядке рабочей гипотезы в настоящее время можно ограничиться высказанным выше предположением: поскольку из-за «оскверненности» храма жертвоприношения были невозможны, выход был найден в том, что «угодные» богу жертвоприношения откладывались на будущее время, а для настоящего времени нашли их «заменитель» в виде добрых нравов и внутреннего очищения, что вполне согласуется с известными призывами пророков. Если это так, то кумранцы вплотную подошли к выдвинутой Новым заветом (см., например, первое послание Петра II, 5) доктрине «духовных жертв» (πνευματικαὶ θυσίαι) вместо жертв кровавых. Наметившиеся расхождения между кумранской общиной и официальным иудейством нашли также свое выражение в практиковавшемся у кумранцев особом обряде захоронений, отличавшимся от общепринятого тогда у иудеев обряда.

Большое место в повседневной религиозной жизни кумранской общины занимал обряд ритуальных омовений—баптизм [31]. Об этом свидетельствует как широкая сеть цистерн и водохранилищ, сооруженных на территории центрального строения в Хирбет Кумране, так и указания рукописей. Надо полагать, что ритуальные омовения производились не только, а может быть и не столько в цистернах, сколько, в зависимости от времени года, в мелких речушках и водоемах, образуемых источниками Айн Фешхи. В Дамасском документе имеется запрет омовений в неглубоком проточном водоеме, если вода не

---

[30] Ср. 1QS IX, 4 и Посл. к евр. XIII, 5; ср. также Исайя, I, 11—17; Осия, 14, 2 (3); Псалмы, 50, 14, 23. О противоположной трактовке этого вопроса Карминьяком см. J. Carmignac. L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la communauté» de Qumran. RB, 1956, p. 524—532.

[31] От греческого глагола «баптидзо» — погружать (в воду), лить, мыть. В новозаветном употреблении этот глагол стал означать «крестить», «креститься», откуда французское baptiser—крестить, baptême—крещение, а также название сект «баптисты», «анабаптисты».

прикрывает наготы человека (X, 11—12). Любопытной параллелью к этому может служить сообщение Флавия, что при омовениях мужчины опоясывали себя холщевым платком («Иудейская война», II, 8, 5, § 129). Говоря о той ветви ессеев, которые признавали брак, Флавий сообщает, что «жены их купаются в рубахах, а мужчины— в передниках» (там же, II, 8, 13, § 161). К сожалению, подробности этого обряда неизвестны.

Наиболее интересной особенностью кумранского обряда баптизма является обусловленность очистительных омовений предварительным раскаянием и очищением души. Иными словами, ритуальные омовения, по мнению идеологов общины, оказываются действенными лишь в том случае, если ритуалу предшествует покаяние и внутреннее очищение. Так, если ритуальные омовения новиция не предваряются полным раскаянием, то «пусть он не вступает в воду, чтобы (затем) прикоснуться к чистоте людей святости, ибо они (т. е. новиции.—*И. А.*) не очистятся (водой), если не отвратятся от зла» (1QSV, 13—14). Таким образом, получается, что сами по себе ритуальные омовения имеют меньшее значение, чем праведность и верность основам учения. В том же Уставе говорится, что пренебрегающий установлениями общины «не удостоится прощения и не очистится водой очищения, не освятится морями и реками, и не очистится всей водой омовения, нечист, нечист будет во все дни, пока отвергает законы бога... ибо духом совета божьей правды искупаются пути человека» (III, 4—6).

Как было уже отмечено, к числу характерных особенностей внутреннего устройства кумранской общины относятся совместные общинные трапезы. Коллективный характер трапез закономерно вытекает из совместного труда, общности имущества и коллективности быта. В то же время эти трапезы имели выраженный сакральный характер. Заключался он в том, что все трапезы начинались с благословения хлеба и вина (вернее—виноградного сока или сусла). Благословение обязательно производилось жрецом. Текст «Двух колонок» запрещает кому-либо протягивать руку за хлебом до свершения жрецом благословения (II, 18—19; ср. 1QSVI, 5—6). В том же тексте «Двух колонок», имеющем, как полагают, эсхатологическую направленность, благословение хлеба и ви-

на во время совместной трапезы производятся прежде всего жрецом и «мессией Израиля» (?) (II, 19—21).

Время, свободное от обязательных трудовых занятий и совместных трапез, посвящалось совместным молитвам и изучению и толкованию священных книг и законоположений общины. Уставом предписывается проводить треть каждой ночи за чтением книг, толкованием законов и произнесением благословений (VI, 7).

В эти часы ночных бдений читались и комментировались библейские книги (возможно, что таким именно образом и рождались дошедшие до нас комментарии), сочинения общины, произносились молитвы (псалмы, гимны) и благословения типа дошедших до нас из первой пещеры Кумрана (см. 1Q28b). Отведенное для этих целей ночное время («пусть раббим вместе бодрствуют треть всех ночей года») объясняется, по-видимому, тем, что, подобно ессеям, описанным Филоном и Флавием, кумранцы трудились с восхода до заката солнца. Если учесть, что после работы производятся обязательные процедуры омовений, а затем—трапезы, то, естественно, для остальных занятий остается лишь «треть ночи».

В дошедших до нас рукописях нет сведений о праздничных днях, кроме субботы, и порядке их проведения. Без всяких подробностей упоминается пост «дня всепрощения» (yōm hakkippūrīm; yōm ṣōm; QpHab. XI, 7—8). Зато в Дамасском документе подробнейшим образом регламентируется празднование субботнего дня. Многочисленные предписания касаются не только запрета работы [32] (в субботний день запрещается не только работать, но даже говорить о работе, которую предстоит совершить утром следующего дня) и приготовления пищи («пусть никто не ест в субботний день из того, что не приготовлено заранее»), но и самых неожиданных деталей. Например, в субботу запрещается оказывать родовспоможение скотине, извлекать из ямы упавшего туда человека с помощью веревок, лестницы или каких-либо инструментов. Все эти предписания Дамасского документа, регламентирующие субботний покой, чрезвычайно

[32] Флавий сообщает, что ессеи «строже, нежели другие иудеи, избегают дотронуться к какой-либо работе в субботу» («Иудейская война», II, 8, 9, § 147).

сходны со строгостями, предусмотренными в кн. Юбилеев (запреты заниматься в субботу какой бы то ни было работой, куплей-продажей, переносом вещей из дома в дом, пользоваться водой, не приготовленной накануне, и т. п.) [33]. Не случайно поэтому упоминание в Дамасском документе кн. Юбилеев.

Из пищевых предписаний можно указать лишь на один сохранившийся в Дамасском документе запрет: «Пусть не оскверняют души своей, поедая всякую тварь и пресмыкающихся от личинок пчел до твари, пресмыкающейся в воде, а рыбу пусть едят только, если она разрезана живьем и кровь ее выпущена» (XII, 11—14). Непосредственно вслед за этим предписывается: «А саранчу всякого рода следует живьем предать огню или воде, ибо таков закон их творения» (XII, 14—15). Очевидно, саранча употреблялась в пищу. Любопытно отметить, что согласно евангелию от Матфея, пищей Иоанна Крестителя во время его пребывания и проповеди «в пустыне Иудейской» были «акриды (т. е. саранча) и дикий мед» (3, 4). Возможно, что более детальные предписания о праздничных днях и пищевом режиме содержались в недошедших до нас книгах (например, HGW). Во всяком случае, в этих вопросах наблюдается еще тесная связь с фарисейским, раввинским иудаизмом.

Многочисленные скрупулезные предписания, касающиеся связей и взаимоотношений с «людьми погибели», преследуют цель строжайшего обособления от всех вне общины находящихся людей и подчеркивают, таким образом, замкнутый ее характер. Замкнутость общины нашла свое выражение в ее идеологических представлениях, к рассмотрению которых мы сейчас обратимся.

3. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Идеологические воззрения кумранской общины были целиком проникнуты определенной системой религиозных представлений и верований. Вполне закономерно, что в этих религиозных представлениях отражается система общественных взглядов общины. В настоящее время

[33] См. Юбилеи, II, 29—30; 4, 8—13.

можно наметить лишь самые общие контуры идеологических представлений общины, которые неизбежно будут пересматриваться и уточняться по мере публикации новых документов, особенно из четвертой пещеры, и прогресса в филологической интерпретации уже опубликованных документов.

Кумранская община является одной из многочисленных иудейских сект. Она возникла и взращена на почве иудаизма. Об этом свидетельствует вся библиотека общины с многочисленными списками библейских книг, особая приверженность к пророческой литературе, в частности, к творениям Исайи, Иезекииля, и других пророческих книг, призывы к строгому соблюдению Моисеева закона. Однако для того, чтобы приблизиться к пониманию природы и сущности этой общины, важно учесть не столько вполне естественные и закономерные черты сходства кумранской общины с официальным иудаизмом, сколько установить существующие между ними различия. Эти различия нашли свое выражение в социальном и религиозном обособлении кумранской общины от всего иудейского общества и от храмового культа. В Дамасском документе мы читаем: «И по завершении этого срока, соответственно числу этих лет, не следует присоединяться более к дому Иуды, но каждый должен стоять на своем посту» (букв. «на своей крепости»— 'yš 'l mṣwdw— IV, 10—12). Это требование обособиться от иудейства (дома Иуды) автор Дамасского документа объясняет следующим образом: «И во все эти годы Велиал будет ниспослан на Израиль в соответствии с тем, как бог говорил через пророка Исайю, сына Амоса, говоря: Ужас и яма и сеть для тебя, житель земли, — имеются в виду три западни Велиала, о которых Леви, сын Якова, сказал, что Велиал захватил в них Израиль... первая западня—прелюбодеяние, вторая—богатство, третья—осквернение храма» (IV, 12—18).

Противопоставляя себя официальному иудаизму, кумранцы считали всех приверженцев официального культа нечестивыми отщепенцами, а себя отождествляли с «истинным Израилем». Кумранская община призывала соблюдать Моисеев закон, однако речь идет о «возвращении к закону (Торе) Моисея» (1QS V, 8) в том виде, в каком она этот закон понимает и истолковывает (там

же, V, 9—10). Только глубоким расхождением с официальным иудаизмом можно объяснить такие факты, как пользование особым календарем, отказ от участия в храмовом культе, новое содержание кумранского обряда ритуальных омовений, отличный от общепринятого обряд захоронения, отождествление всего Израиля с царством Велиала. Все эти различия свидетельствуют о специфике идеологических воззрений кумранской общины.

Основной и наиболее характерной особенностью системы общественных и религиозных представлений кумранской общины является строгий дуализм как в космическом, так и в социально-этическом плане. Согласно религиозному учению кумранской общины, мир исконно разделен на два извечно враждующих между собой лагеря, или царства: 1) царство света, добра, праведности и справедливости; 2) царство тьмы, зла, нечестия и кривды. Во главе царства света находится архангел Михаил, а во главе царства тьмы—«князь тьмы» Велиал. К каждому из этих царств принадлежат как люди, так и ангелы. К царству света относятся лишь члены кумранской общины, именующие себя, как известно, «сынами света», к царству тьмы относится все остальное человечество, именуемое «сынами тьмы». Между этими двумя враждебными лагерями происходит вековая борьба. Она в конце концов должна завершиться сокрушительным поражением всего лагеря тьмы и зла и торжеством лагеря «сынов света». Это учение о дуализме пронизывает идеологические воззрения кумранской общины.

В той или иной мере основы кумранской идеологии изложены в различных дошедших до нас рукописных памятниках общины. В частности, апофеоз этой вековечной борьбы царств света и тьмы изображен, как нам известно, в так называемом свитке «Войны». С особой отчетливостью и полнотой дуалистическое учение изложено в Уставе (III—IV). Приведем отрывки из этого текста в переводе К. Б. Старковой.

«От бога знаний все сущее и будущее [34]. Прежде их бытия он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, со-

[34] К. Б. Старкова переводит wnhyyh как «бывшее», однако в сочетании с предшествующим hwwh это всегда означает «будущее».

гласно его величавому замыслу, и те дела не подлежат изменению. В руке его законы всему... Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до назначенного им срока. Это духи Правды и Кривды. В чертоге света—родословие Правды, и из источников тьмы—родословие Кривды. В руке начальника света власть над всеми сынами праведности, путями света они будут расхаживать. В руке ангела тьмы вся власть над сынами Кривды, и путями тьмы они будут расхаживать. От ангела тьмы заблуждение всех сынов праведности, все их прегрешения, грехи, вина, их преступные деяния, благодаря его власти, согласно тайнам бога до срока его. И все кары и периоды бедствий во власти его гонения. И все духи его жребия существуют на помеху сынам света. Но бог Израиля и ангел его правды помогают всем сынам света. И он сотворил духов света и тьмы и на них основал всякое действие... И дух смирения, долготерпения, вечное благо, разум, понятие и мощная мудрость, внушающая веру во все дела бога и опирающаяся на множество его милостей, и дух знания во всяком действенном замысле, ревность к законам праведности и святой помысел в неколебимом побуждении, и многомилосердие ко всем сынам Правды, и чистота славы, гнушающейся всеми сквернами мерзости, и скромное хождение при всеобщей хитрости, и сокрытие ради правды тайн познания—таковы тайные советы духа всем сынам Правды (на) земле и наставление всем ходящим по ней, ради исцеления... А духу Кривды принадлежат: стяжательство, бездействие в служении праведности, нечестие, ложь, гордость и надменность, обман и лукавство, жестокость и сварливость, нетерпеливость и многая глупость, и рвение дерзости к отвратительным делам в духе разврата и мерзкие пути в служении нечистому, бранная речь, слепота глаз, глухота уха, жестковыйность, косность сердца, приводящие к хождению всеми путями тьмы, и злая хитрость... В этом родословие всех сынов человеческих... На все сроки вечности, ибо бог поставил их мерой в меру до последнего конца, дал вечную вражду между их делениями. Отвращение к Правде—таковы дела Кривды, и отвращение к Кривде—таковы дела Правды... Но бог в тайнах своего разума и в своей славной мудрости дал конец бытию

Кривды и в назначенный срок уничтожит ее навеки. И тогда навсегда выйдет Правда мира, ибо она запятналась на путях нечестия, при владычестве Кривды, до срока постановленного суда. Тогда бог прокалит своей Правдой все дела мужа и обелит себе из сынов человеческих плоть, принадлежащую ему, чтобы кончить всякий дух Кривды среди них и чтобы очистить их своим святым духом от всех нечестивых дел... До сих пор тягаются духи Правды и Кривды в сердце мужа, вынуждая ходить в мудрости и глупости. И каково наследие человека в истине и праведности, так он ненавидит Кривду. А каково наследие его в жребии Кривды, из-за которой он поступает нечестиво, так и он гнушается Правдой... Ибо мерой в меру бог поставил их до конца установленного и создания нового. И он знает действие их дел для всех концов...».

Как уже было сказано, дуалистическое учение явилось основой и сущностью всего мировоззрения кумранской общины. Но сам по себе дуализм не был оригинальным творением кумранцев. Из истории древних религий известно, что впервые это учение появилось в религии древних иранцев, в учении легендарного Заратуштры. Религия зороастризма претерпела длительную историческую эволюцию. Собственно учение Заратуштры в том виде, в каком оно получило отражение в древнейших частях «Авесты»—в «Гатах» (т. е. в гимнах, приписывавшихся самому Заратуштре), представляет собою яркий пример последовательного и абсолютного дуализма. Согласно этому учению, мир разделен на два полностью автономных и равноправных начала: начало добра и света, созданное и руководимое «премудрым духом»— Ахура-Маздой; и начало зла и тьмы, созданное и возглавленное духом зла, «злым помыслом» Ангхро-Маньюю. Между этими двумя началами идет извечная борьба, которая должна завершиться конечной победой Ахура-Мазды. В обязанность людей входит всеми силами способствовать победе доброго начала в борьбе со злым. В период правления Ахеменидской династии в Персии (VI—IV вв. до н. э.) зороастрийское учение видоизменилось и приобрело форму «зерванизма»[35] (от древнеперсидско-

[35] См. И. М. Дьяконов. История Мидии. М., 1957, стр. 387—401.

го «зерван», бесконечное время), согласно которому добрый дух Ахура-Мазда (Ормузд) и злой дух Ангхро-Маньо (Ариман) являются сыновьями-близнецами «бесконечного времени». Обладая равной силой, каждый из них правит по три тысячи лет. По окончании шести тысяч лет между этими духами, властителями добра и зла, произойдет борьба за окончательную победу. Интересно, между прочим, сопоставить с этим зороастрийским представлением «план» военных действий из свитка «Войны», согласно которому лагери сынов света и сынов тьмы одерживают победу в трех сражениях каждый и лишь седьмое сражение приносит сынам света окончательную победу.

Система зерванизма также вменяет людям в обязанность помогать доброму началу, однако, в отличие от классического зороастризма, зерванизм допускает возможность откупаться от злого духа умилостивительными жертвами. В дальнейшем зороастрийская религия обрастает рядом наслоений, из которых для истории иудаизма и христианства особый интерес представляет манихейское эсхатологическое учение (III в. н. э.) о конце мира, связанном с приходом «спасителя» и воскресением мертвых, а также учение о «таинствах»[36]. Несомненный интерес в этой связи представляет также зороастрийское учение, осуждающее кровавые жертвоприношения.

Имеются ли основания для допущения прямого или опосредствованного влияния зороастризма на идеологию кумранской общины и не заимствовали ли кумранцы отдельные черты зороастризма через ветхозаветную литературу? Ведь известно, что иудейство послепленного периода, т. е. V—IV вв. до н. э., испытало на себе значительное влияние древнеиранской религии. Однако, по всей вероятности, кумранское дуалистическое учение не может быть целиком возведено к ветхозаветным корням. В библейской литературе доэллинистического периода имеются лишь слабые очертания учения о дуализме, например, вера в существование сатаны и добрых ангелов. Однако эти силы добра и зла безраздельно находятся во власти Яхве. Показательна в этом отношении новелла, рассказанная в 1-й кн. Царей, XXII, 19—24,

[36] Мотив тайны играет большую роль и в кумранской идеологии и литературе.

относительно царя Ахава и пророка Михея, по которой «дух лжи» находится в полной зависимости от Яхве. Более того, некоторые места в книге пророка Исайи, относящиеся к Второ-Исайе, создают впечатление полемической направленности против дуалистического учения. Так, например, автор главы 45-й кн. Исайи восклицает: «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и творящий зло—я, Яхве, делающий это» (45,7; ср. также 44,6—7). Правда, объективное и очевидное существование зла в мире ставило и перед библейской теологией вопрос о причине и происхождении зла и несправедливости. Библия отвечает на этот вопрос таким образом, что противоречие существует только среди людей в виде праведности и нечестия, причем единый бог является создателем и началом всего, в том числе и зла, возникающего из деяний самого человека. Лишь позднее, в эллинистический период, в произведениях III—II вв. до н. э. начинают появляться более выраженные дуалистические тенденции. Так, в Екклесиасте (7, 14) мы читаем: «В период добра—пребывай в добре, а в период зла—размышляй: и то и другое устроил бог для того, чтобы человек ничего не постигал за ним». Более глубоко и отчетливо отметил противоречия между добром и злом Бен-Сира: «Противоположность зла—добро, а противоположность жизни — смерть; противоположность человека благого — нечестивец, а противоположность света — ть[ма]; взгляни на все деяния бога—все они по два находятся друг против друга» (33, 14) [37]. Признавая двойственность явлением всеобщим, носящим космический характер, Бен-Сира в то же время вслед за автором Екклесиаста полагает, что этот дуализм исходит от единого бога. Таким образом, Бен-Сира остается в рамках строгого монотеизма (см. 33, 11—12). Надо полагать, что такие произведения, как Екклесиаст и «Премудрости» Бен-Сиры. служили базой для дальнейшего развития дуалистических тенденций, нашедших свое выражение в последующей апокалиптической и апокрифической литературе. Показательно, что в библиотеке Кумрана был также оригинал книги Бен-Сиры.

[37] Перевод по новому полному изданию текстов Бен Сиры: M. Segal. Spr bn syr' hšlm. Jer., 1953, p. 207.

Тем не менее в библейской теологии дуализм не только не играл такой основополагающей роли, как в идеологии кумранской общины, но и носил совершенно иной характер. Нигде в Библии нет и следов такого резкого противопоставления сил света и тьмы, добра и зла, нет также следов изначальной борьбы между ними, составляющей содержание всей истории человечества. Нет в Библии также намека на грядущий финал этой борьбы, столь конкретно мыслимый кумранцами. Напрашивается поэтому предположение, что кумранская дуалистическая концепция испытала на себе прямое влияние иранских источников. В пользу такого предположения имеются пока лишь отдельные намеки. Так, например, кумранский фрагмент, содержащий «молитву» вавилонского царя Набонида (556—538 гг. до н. э.), показывает непосредственное знакомство кумранцев с подлинной вавилоно-персидской исторической традицией [38]. Наконец, в произведениях кумранской общины имеются следы иранской лексики. Так, Ж. Менаше показал, что слова nḥšyr из свитка «Войны» (1 QM I,9) и šn'byhm из Гимнов (III, 29) являются иранскими словами [39]. Не исключена возможность, что в среду кумранской общины проникали поздние мигранты из Персиды [40]. Разумеется, только специальные исследования смогут показать, к какому именно течению зороастризма или, вернее, к какому этапу развития религиозно-философской системы зороастризма генетически восходят дуалистические воззрения кумранцев: к ранним ли слоям Гат, приписываемых Заратуштре, к трансформированному ли зороастризму в форме зерванизма [41], или к синтетическому восприятию этих двух течений. Выяснению подлежат также и те каналы, через которые зороастрийские идеи проникали в

---

[38] См. И. Д. Амусин. Кумранский фрагмент молитвы вавилонского царя Набонида. ВДИ, 1958, № 4, стр. 104—117.

[39] J. P. de Menasce. Iranien naxčir. VT, 1956, 6, p. 213 sq.; его же. Un mot iranien dans les hymnes. RQ, 1958, 1, fasc. 1, p. 133—134.

[40] Интересно, что Флавий упоминает одного ессея по имени Сила Вавилонянин.

[41] Следует отметить, что в противоположность зерванизму идеология кумранской общины не признавала компромисса со злым началом, отрицая в то же время активную борьбу со злом. К этому последнему вопросу мы вернемся ниже.

кумранскую общину, так же как и псевдэпиграфическую и апокрифическую литературу типа кн. Еноха и Завещания двенадцати патриархов, представленных, как нам известно, в кумранской библиотеке. Само собою разумеется, значение этого вопроса для выяснения конкретных путей проникновения идей зороастризма в христианство, т. е. для конкретно-исторического установления одного из звеньев процесса «синкретизма».

Для того чтобы лучше понять природу и общественную функцию кумранского дуализма, необходимо сравнить его с другими дуалистическими концепциями древности. Кумранский дуализм глубоко отличается от платоновского дуализма тела и души. Согласно Платону, тело (σῶμα) — могила (σῆμα) божественной души, являющейся чем-то чужеродным по отношению к телу. Такого рода противопоставление тела духу имеется и в новозаветной литературе, особенно в произведениях, приписываемых Павлу. В кумранских же рукописях тело не противопоставляется душе, а находится с ней в единстве, деятельность которого предопределена. В этом кумранский дуализм близок персидскому, согласно которому противоречие заключено не внутри человека между его телом и его «гостьей—душой», а вне индивида—между силами света и силами тьмы. В то же время кумранский дуализм отличен от персидского. Согласно учению персов, царство света и тьмы, добра и зла не только автономны, но и созданы различными богами. Этот последовательный дуализм может быть назван абсолютным [42]. Дуализм же кумранской общины можно охарактеризовать как дуализм относительный, поскольку он предполагает единого бога в качестве творца и создателя

[42] В дальнейшем идеи абсолютного дуализма нашли свое развитие и видоизменение в религиозно-философском, мистическом учении гностиков (от греческого слова «гносис» — познание). Исходя из коренной противоположности между духом и материей, гностики полагали, что физический мир создан злым началом, духовный мир — благим богом. Дуализм гностиков получил распространение, в частности, среди религиозных течений, представляющих большой интерес для истории раннего христианства: у мандеев (I в. н. э.) и в манихействе (III в. н. э.). В христианстве II в. н. э. дуалистические воззрения отчетливо выступают у христиан-гностиков. В дальнейшем следы абсолютного дуализма сохранились в средневековых еретических движениях павликиан, богомилов, катаров и др.

как царства тьмы и зла, так и царства света и добра [43]. Что касается подоплеки и общественного смысла дуалистической концепции кумранской общины, то, как справедливо заметил А. П. Каждан, кумранское учение о дуализме «было религиозным выражением осуждения земных порядков» [44]. Это учение, как мы увидим ниже, явилось также обоснованием социального обособления кумранской общины.

В тесной связи с учением о дуализме находится и другой важнейший элемент кумранской идеологии — учение о предопределении. Согласно этому учению, бог, создав царства «сынов света» и «сынов тьмы», заранее предопределил все их поведение. Эта мысль выражена не только в приведенном выше месте из Устава [III, 13—26 и IV, 1—25; ср. также XI, 11: «и его знанием (или — «и в его знании» — wbd'tw) стало все, и все сущее в помысле своем подготовит, и помимо него ничего не делается»], но и в других произведениях. В Гимнах мы читаем: «И прежде чем ты создал их, ты знал их деяния на веки веков, и ничто не будет сделано и известно без твоей воли» (1, 7—8). В другом гимне говорится: «Ибо ты создал праведного и нечестивого» (IV, 38). В Дамасском документе: «Еще прежде чем они созданы, бог знал их деяния» (II, 7—8; ср. V, 15—16). Таким образом, несмотря на имеющиеся отдельные различия, мы вправе считать, что учение о предопределении присуще всем произведениям общины [45]. Бросающееся в глаза противоречие между всеобщей обусловленностью всех поступков человека и его ответственностью за грехи не нашло, по-видимому, последовательного разрешения, как впрочем и

---

[43] В этом вопросе кумранцы остаются целиком на позициях иудейского монотеизма. См. 1QSIII, 25.

[44] А. П. Каждан. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. «Вопросы истории религии и атеизма», 1956, 4, стр. 310.

[45] Сообщая о существовании в Иудее трех сект: фарисеев, ессеев и саддукеев, Флавий («Древности...», XIII, 5, 9, § 171—173) характеризует саддукеев как решительных и последовательных индетерминистов, ессеев — как последовательных детерминистов: «Племя ессеев полагает, что предопределение (εἱμαρμένη) является господином всего, и все случающееся с людьми не может происходить без этого предопределения» (там же, § 172), а фарисеев — как сторонников компромиссного решения: «далеко не все свершается по предопределению» (там же, § 171).

в апокалиптической литературе того периода. Так, например, в кн. Еноха, фрагменты которой были обнаружены в 4-й и 6-й пещерах, мы находим такое утверждение: «Грех не был ниспослан на землю, но люди сами его породили, и поэтому великому осуждению подлежат творящие грех» (98, 4). Там же мы читаем о тщательном, повседневном контроле «неба» над поведением человека: «Все грехи ежедневно записываются на небе перед всевышним» (98, 7) [46].

Из учения об изначальном дуализме и предопределении вытекает третья характерная черта идеологии кумранской общины—концепция «избранничества», вера в то, что праведные, т. е. «сыны света», избраны божественной благодатью. Отличие кумранской концепции «избранничества» от традиционно-иудейской заключается в том, что официальный иудаизм считал «избранным» весь иудейский народ, а кумранская концепция исходит из индивидуального «избранничества» лишь членов кумранской общины. Здесь, таким образом, выдвигается на первый план этическое начало (лучшие в моральном и нравственном отношении люди, избранные) вместо характерного для официального иудаизма принципа избранности всего народа. Правда, «избранничество» кумранской общины еще не утратило связи с этносом («избранные» из иудеев). Более отчетливый переход к чисто этическому принципу намечается, по-видимому, в кн. Тайн.

Члены кумранской общины называют себя «избранниками бога» (IQp Hab X, 13), «сынами благодати» (1QH VII, 20), а свою общину — «союзом благодати» (1QSI, 8) и «общиной его избрания» — ʽdt bḥyrw; (4QpPs I, 5). Это «избранничество» божественной благодатью, естественно, также предопределено богом. Но в таком случае и здесь заключено внутреннее противоречие. С одной стороны, все происходящее в мире строго детерминировано, пред-

---

[46] В «Премудростях Бен-Сиры весьма отчетливо подчеркивается индетерминированность человека, свобода его воли. Так, например, мы читаем: «Не говори: от бога мой грех... Бог сначала создал человека, а затем предоставил его собственным побуждениям... Перед тобою огонь и вода: можешь протянуть руку, куда хочешь. Перед человеком жизнь и смерть и что ему нравится, то ему будет дано» (15, 11—17).

определено; с другой стороны, допускается свобода воли людей, самостоятельно решающих для себя альтернативу: либо в добровольном порядке вступить в союз праведников, избранников бога, либо принадлежать к лагерю «сынов погибели». Проявление свободы воли находит свое выражение, в частности, в терминах mitnaddĕbīm и nōdĕbīm (добровольно посвящающие себя, добровольно предающие себя, т. е. добровольно вступающие в общину).

Религиозно-философские воззрения кумранской общины имеют два аспекта: теологический и социальный. Теологический, богословский аспект, нашедший свое выражение в концепции дуализма, предопределения и избранничества, служит идеологическим обоснованием для социальной обособленности, замкнутости общины, «избранной богом». В Уставе говорится, что «этими установлениями члены общины отделятся от поселения людей Кривды, чтобы уйти в пустыню и приготовить там путь богу» (VIII, 13—14). Так как дуалистическое учение о разделении мира на два противоположных лагеря является для кумранцев основанием отождествления их общины со «жребием бога» и «царством света», а праведность «сынов света» предопределена, то логично было прийти к выводу о необходимости отделиться от «сынов погибели». Не исключена, разумеется, возможность, что фактическое обособление было вызвано также и не зависящими от них внешними обстоятельствами, и лишь затем этот уход из мира получил свое законченное идеологическое обоснование. Полное же обособление от «людей Кривды» было возможно путем совершенно особого образа жизни, отчасти обусловленного также условиями жизни в пустыне.

Все это нашло свое выражение в правилах и установлениях общины, предполагающих соблюдение во всем строгой дисциплины.

Обращает на себя внимание особо подчеркиваемая роль бедности в идеологии общины, своего рода «идеология нищеты». В кумранских рукописях широко распространен термин «эвйоним» (т. е. «бедные», «нищие»), которым называли себя члены кумранской общины.

Термин «бедные»—'bywnym — встречается около пятнадцати раз в комментарии на кн. Хабаккука, свитке

«Войны», Гимнах и комментарии на Псалмы и ни разу не встречается в Уставе [47]. Особый интерес представляет встречающийся в комментарии на 37-й Псалом (4QpPs37, II, 10) термин «община эбионитов», т. е. община бедных. Как известно, в I в. н. э. возникла иудео-христианская община эбионитов, просуществовавшая несколько столетий. Еще в IV в. н. э. один из отцов церкви Иероним сообщает об эбионитах следующее: «Что нам сказать об эбионитах, которые считают себя христианами? Еще в наше время во всех синагогах на Востоке они образуют обособленную секту среди иудеев; это именно они, кого называют назареями, кто верит в Христа, рожденного девой Марией, но, желая быть и иудеями и христианами, они не являются ни теми, ни другими».

Еще задолго до опубликования Аллегро в 1956 г. комментария на 37-й псалом, Тейхер стал отождествлять кумранскую общину с сектой эбионитов, причем кумранского «учителя» Тейхер отождествлял с Иисусом Христом, а «нечестивого жреца»—с Павлом. Вопрос о возможных связях между кумранской общиной и эбионитами, несомненно, заслуживает внимания и специального изучения. Нам представляется, что, именуя себя «бедными», кумранцы прежде всего подчеркивали свое отличие от богачей, свой отказ от жизненных благ. Возможно, что этот термин свидетельствует также о происхождении большинства членов общины из низших, бедных классов общества. Во всяком случае, употребительность этого термина у кумранцев соответствует той проповеди бедности, которая характерна для их идеологии. Богатство отождествляется с нечестием, а бедность помогает праведным избранникам отделиться от мира Кривды. В одном из гимнов говорится, что, в противоположность нечестивцам, опорой общины является не богатство и добыча. Об этом же говорят многочисленные и резкие выпады против богатства даже в таком произведении, как Дамасский документ, в котором частная собственность практически не отрицается. Перечисляя все признаки «духа Кривды», автор Устава ставит на первое место стяжательство: «А духу Кривды принадлежит: стя-

[47] В Дамасском документе этот термин встречается дважды в таком контексте: бедный, нищий, прозелит (VI, 21; XIV, 14).

жательство...» (IV, 9). И это, по-видимому, нельзя считать случайным.

«Идеология нищеты» наложила свою печать на все стороны социальной и духовной жизни общины. Так, например, возникли выражения «нищие духом» — 'nyy rwḥ (1QM XIV, 7) и «простецы» или «юные», «малые»— pt'ym (1QpHab XII, 4; 1QH II, 9) — термин, невольно напоминающий раннехристианское выражение «малые сии», «младенцы» (νήπιοι), которые в евангелиях противопоставляются «мудрым и разумным» (Матф. 11, 25; 10, 42; Лука 10, 21). Эта идеология тесно связана с различными проявлениями аскетизма, осуждающего, как мы видели, даже смех. Превознесение бедности как материальной, так и духовной, утверждение аскетизма в различных его формах и проявлениях означает не что иное, как обособление от порядков, установленных господствующим классом, обособление, которое является предпосылкой и условием «предотпределенного» существования и конечной победы «избранников». Хотя этот аскетизм существенно отличается от средневекового, плебейского и предпролетарского аскетизма, характерного для социальных движений крестьянства, в частности, для периода Крестьянской войны в Германии XVI в., тем не менее в идеологической функции аскетизма можно обнаружить известные черты сходства. Говоря об аскетизме как о черте, присущей всем средневековым движениям, носившим религиозную окраску, Энгельс подчеркнул, что «эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, означает выдвижение против господствующих классов принципа спартанского равенства, а с другой—является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение» [48]. Пока еще нет достаточных данных для реконструкции всей истории кумранской общины, особенно стадии ее возникновения и формирования. Однако можно предположить, что уход в пустыню, может быть даже вынужденный, способствовал отказу от многих мирских удоволь-

---

[48] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, 1956, стр. 377—378.

ствий и сплочению общины на основе строжайшей дисциплины.

Обособленное существование общины влекло за собой ряд практических выводов, касающихся всего социального строя, организации и дисциплины, а также религиозной жизни общины. Как мы видели, кумранская община именует себя заимствованным у пророка Иеремии наименованием Новый Союз (или Новый Завет) в отличие от Старого Союза, т. е. договора, заключенного Яхве с Израилем, причем именно этот Новый Союз и является «истинным Израилем». В это наименование авторы кумранских рукописей вкладывают, однако, новое содержание.

Социальная обособленность общины от официального иудейства неизбежно влекла за собой решение важнейших для того времени общественно-религиозных проблем. Одной из них был вопрос о жертвоприношениях. Как нам уже известно, кумранская община, придерживавшаяся особого календаря, фактически не могла принимать участие в официальных жертвоприношениях. Вместе с тем, в ее среде возникло новое отношение к храмовым жертвоприношениям вообще.

Возник вопрос о временной замене их нежертвенными обрядами и молитвами. Так рождалось понятие о «духовном храме», который в представлении кумранцев был не только не ниже, но выше официального иерусалимского храмового культа. Разумеется, это способствовало еще бо́льшему отчуждению кумранской общины от официального иудейства.

Пересмотр религиозных ценностей коснулся также старинного иудейского института ритуальных омовений. Из застывшего обряда механического очищения, предусмотренного для священников-ааронитов (см., например, Исход, 30, 18—21), кумранская община превратила омовение в баптизм, в действо, которое предполагает моральную, душевную чистоту как необходимое условие чистоты ритуальной. Без этого условия «не освятится в морях и реках, не очистится в каких бы то ни было водах омовения» (1QS III, 4—5). В другом месте Устава говорится, что очищение невозможно без предварительного раскаяния в зле (V, 13—14; ср. VIII, 17—18). В данном случае это целиком совпадает с описанным Флавием уче-

нием Иоанна Крестителя о ритуальных омовениях, действенность которых зависит от того, насколько «души... заранее уже успеют очиститься» («Древности»..., XVIII, 5, 2, § 117).

Дуалистические воззрения, исходящие из деления мира на два исконно враждебных лагеря, и вытекающая из этого концепция предопределения и избранничества обусловили также более широкую и важную проблему взаимоотношений между «избранной богом» общиной и всем остальным миром. В Дамасском документе говорится, что «каждый должен любить брата своего, как самого себя» (VI, 20—21). Совершенно очевидно, что здесь имеется в виду «любовь» только к своим собратьям, к членам своей общины и родственных общин. Совсем иначе решается вопрос о взаимоотношениях с остальным миром. Дуалистическая концепция сама по себе служит обоснованием ненависти членов общины ко всем людям, находящимся вне общины и тем самым принадлежащим к царству Велиала. В Уставе членам общины предписывается «любить всех сынов света, каждого сообразно его жребию в совете бога, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его преступлению соответственно с местью бога» (I, 9—11). В связи с этим возникает вопрос, как представляли себе идеологи кумранской общины решение вековечного спора с «людьми Кривды» и окончательную победу над ними? Совершенно естественно, что само обособление от них и уход в пустыню не могли решить основную проблему. Ответ на этот вопрос дает эсхатологическое учение о «последних временах» — конце дней нечестия.

Ожидание «конца времен», «последних дней» царства зла и обновления земли составляют одну из наиболее существенных черт идеологии кумранской общины. Приход «последнего срока» представлялся весьма конкретно и в близком будущем. В комментарии на Хабаккука (II, 20) мы читаем: «Умолкни перед ним вся земля» — имеются в виду все народы, которые поклоняются камню и дереву, и в день суда (бог) истребит всех идолослужителей и всех нечестивцев с лица земли» (XIII, 1—4). Этот конец представляется близким. Приведя слова пророка Хабаккука (II, 3): «Если он (т. е. последний срок) замешкает, все равно жди его, ибо непременно

наступит и не будет отложен», комментатор продолжает: «Это относится к людям истины, выполняющим закон (Тору), у которых руки не ослабнут в служении истине, даже если последний срок затянется для них, ибо все сроки, назначенные богом, наступят в установленное для них время, как бог предначертал в тайнах его мудрости» (VII, 9—14). Надо полагать, что уход кумранской общины в пустыню, обусловленный различными, вполне конкретными, «земными» причинами, о которых мы пока достоверно ничего не знаем, был в то же время своеобразным выражением представлений о близости «последних времен» и необходимости выждать и должным образом к ним подготовиться.

Такого рода идеями и представлениями была насыщена общественная и религиозная атмосфера Палестины II в. до н. э.—I в. н. э., т. е. в период существования кумранской общины. В свою очередь эти наивные представления, взращенные на почве мифологии, своими корнями уходят, с одной стороны, в круг социальных идей и мотивов пророческого движения с его резким социальным обличительством, призывом к истреблению богатых, с его уравнительными идеями будущего идеального государства (Исайя, Михей, Осия); с другой—эти эсхатологические представления тесно связаны с распространенной на Востоке мечтой о чудесном избавлении и спасителе. Ожидание мессии-избавителя является выражением не только религиозно-мифологической идеи. Социальный смысл и содержание мессианистических чаяний заключаются в глубокой жажде перемен, в мечте о переустройстве мира. В то же время это является свидетельством отчаяния, вызванного сознанием невозможности только своими силами изменить социальную несправедливость на земле. Выражение этого отчаяния мы находим уже, например, в вавилонской повести о невинном страдельце, в знаменитой книге Иова и других древневосточных произведениях. Надо полагать, что одним из источников возникновения идей мессианизма, в частности, в кумранской общине, были представления о крайней ограниченности и обусловленности не только физических, но и моральных и интеллектуальных сил человека. В одном из гимнов мы читаем: «И что же представляет собою человек? Земля он, из праха сотворен и в прах его

возвращение... а я есть прах и пыль. И о чем я могу помыслить без твоего желания, и что подумаю без воли твоей, и как укреплюсь без того, чтобы ты не поставил меня» (X, 3—6). Этот же мотив бессилия человека мы встречаем в Уставе: «Что может возражать глина и творение руки, и чьему совету человек может внять?» (XI, 22). Такие представления, порожденные бессилием человека в борьбе с социальной несправедливостью, еще больше принижали его к той самой земле, «из которой он был сотворен», и углубляли пропасть между человеком и богом. Отсюда возникает потребность в посреднике между богом и людьми. Такими посредниками в свое время считались пророки, передававшие людям волю бога и толковавшие ее. Таким посредником, очевидно, мыслился и кумранский «учитель праведности»—жрец и мессия, который непосредственно «из уст бога» узнавал все тайны и указывал путь, по которому следовало идти. После смерти учителя кумранцы ожидали его вторичного пришествия. Любопытно в этой связи отметить, что в одном из гимнов повторяется и разрабатывается мотив предстоящего рождения «дивного советника» (pl' yw'ṣ — III, 10), заимствованный у Исайи, у которого мы читаем: «Ибо мальчик родился нам, дан нам сын; и будет власть на плече его и будет назван дивным советником (pl' yw'ṣ), богом сильным, отцом вечности, князем мира» (9,5) [49]. В известном уже нам месте комментария на Хабаккука говорится, что «в руку своего избранника (bḥyrw) бог отдаст суд над всеми народами» (1QpHab V, 4). Таким образом, идеология кумранской общины насквозь проникнута эсхатологическими и мессианистическими [50] идеями.

Окончательная победа над царством зла—не только победа в космическом плане, но и социальный переворот на земле. В одном месте из комментариев на Псалмы

[49] Попытка приурочить ожидание учителя к 41 г. до н. э. и связать это с датой начала работы Вергилия над «Энеидой», в которой, как известно, христиане усматривают «предсказание» о рождении мессии, представляется совершенно произвольной и надуманной.

[50] Мы не можем вступить здесь в подробное рассмотрение чрезвычайно запутанного вопроса о «двух мессиях» в кумранских текстах. Точно так же мы оставляем в стороне встречающееся в тексте «Двух колонок» выражение «породит [ywlyd(?)] бог мессию» (II, 11—12), если принять чтение Бартелеми.

говорится, что «кроткие (или по другому возможному чтению—«бедные») унаследуют землю и насладятся обилием мира». В какой мере успех этого переворота зависит от активности самих «сынов света», и мыслится ли вообще такая активность? Проф. Д. Флуссер высказал интересное предположение [51], что кумранцы в различные исторические периоды дают различные ответы на этот вопрос. Исходя из предположения, что свиток «Войны» написан до 83 г. до н. э., т. е. до появления парфян, а затем римлян в Сирии, Флуссер видит в этом произведении причудливое смешение апокалиптического видения конца времен с реалистическим учетом военной стратегии и техники, а также хаоса гражданской войны, царившего в стране в первой половине I в. до н. э. В этой конкретной исторической обстановке идеология кумранской общины могла носить активный, боевой и наступательный характер, что нашло свое выражение в свитке «Войны». Положение резко изменилось после прихода в 63 г. римлян — орудия божьего гнева. В результате пересмотра идейных позиций идеология активности превращается в идеологию пацифизма, смирения и терпения [52]. Община не отказывается от надежды на окончательную победу, но полагает, что этот день еще не наступил. Вместо проповеди немедленной священной войны против сыновей Велиала, выдвигается идея, что сам бог в своей мудрости установит подходящее время для мести, а до открытия богом своей «тайны» не следует торопиться с попыткой изменения существующих порядков. Действительно, во многих местах Устава и других сочинений можно найти мотивы смирения, выжидания и непротивления злу. Так, например, в Уставе предписывается «отвечать кротостью против высокомерных и сокрушенным духом против людей насилия, своевольников, пустословов и стяжателей» (XI, 1—2). Мотив воздержания от активных действий до «дня мести» (1QS IX, 23) красной нитью проходит через Устав и Гимны.

---

[51] **Flusser.** The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. Scripta Hierosolymitana, IV («Aspects of the Dead Sea Scrolls»), Yer., 1958, p. 215—266.

[52] В этой связи обращает иа себя внимание и такой любопытный и необъяснимый до сих пор факт как благоприятное отношение Ирода I к ессеям.

Все это так, но чтобы согласиться с гипотезой Флуссера, надо опираться на прочно установленную датировку всех рукописей. В данном случае следует доказать, что Устав и Гимны написаны после свитка «Войны» и именно во второй половине I в. до н. э. Но это, как известно, пока еще сделать невозможно, не прибегая к искусственным и произвольным конструкциям. Таким образом, этот пример еще раз показывает, что до установления научно достоверных дат отдельных произведений и фрагментов рукописей кумранской общины невозможно уверенно говорить ни об истории общины, ни об эволюции ее социальных институтов и идеологических воззрений. Но уже и сейчас с известной долей вероятности можно сказать, что изложенные выше основные положения религиозной философии кумранской общины являются законченной теологической системой, в которой намечается расхождение с официальным иудаизмом и обнаруживаются точки соприкосновения с идеологией нарождавшегося христианства.

4. „УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ"

В некоторых документах кумранской общины упоминается «учитель праведности», или «праведный учитель» (mōrē haṣṣedeq) [53]. Судя по этим упоминаниям, учитель играл большую роль в самом основании общины и пользовался большой посмертной славой. Ни имя, ни время его жизни не указаны. Наряду с учителем в рукописях упоминается противник и гонитель его, «нечестивый жрец», тоже не называемый по имени. Таинственная и столь значимая фигура «учителя праведности», естественно, привлекла к себе пристальное внимание исследователей и вызвала к жизни многочисленные, весьма противоречивые, а порой просто фантастические гипотезы. Особый, граничащий с сенсацией интерес к личности «учителя» обусловлен главным образом тем, что имеется ряд сходных черт между ним и образом евангельского Иисуса Христа. Страстные споры, разгоревшиеся вокруг этого вопроса, по большей части лишены научной объек-

[53] Возможен также перевод «учитель справедливости» или «справедливый учитель».

тивности. Ввиду этого представляется целесообразным прежде всего привести те тексты, в которых говорится об «учителе праведности».

В уже опубликованных рукописях упоминание об учителе праведности встречается лишь в четырех документах: Дамасском документе и комментариях на книги Хабаккука, Михея и Псалмы [54]. Обращает на себя внимание отсутствие прямого упоминания учителя в таких важных документах общины, как Устав, свиток «Войны» и Гимны. Как уже было отмечено, некоторые исследователи считают Гимны автобиографическим сочинением самого учителя. Хотя это предположение пока не доказано, в принципе такая возможность, по крайней мере, для отдельных частей этого сборника, не исключается.

Что же сообщается об учителе в названных выше документах? Из опубликованных Аллегро [55] фрагментов комментария на 37-й псалом мы узнаем, что учитель был жрецом (hkwhn mwrh h[ṣdq]) и что его преследовал «нечестивый жрец»: «Это относится к нечестивому жрецу, который направил к учителю праведности(?), чтобы умертвить его». В сильно поврежденном фрагменте комментария на Михея из сохранившихся слов можно заключить, что учитель наставлял «избранников» в законе божьем, и что это приведет к их «спасению»: «...Это относится к учителю (?) праведности, который... и всем жертвующим собой, чтобы присоединиться к избранникам бога, выполняющим закон в совете общины, которые будут спасены от дня [суда]...» (1Q Mich., отрывки 8—10, строки 6—9).

Более подробные и важные сведения имеются в Дамасском документе и комментарии на кн. Хабаккука. В Дамасском документе сообщается, что после того как

[54] Встречающееся в поврежденном месте 4QFlorilegium, строки 1—4 (J. M. Allegro. Further Messianic References in Qumran Literature. JBL, 1956, 75, part III, p. 176—177) указание на некоего «толкователя учения» в связи с «последними днями» пока не поддается удовлетворительному переводу и истолкованию. Поскольку выражение «толкователь учения» встречается также в Дамасском документе (VI, 7) в контексте, связанном с ожиданием будущего прихода учителя, постольку не исключается возможность, что эти два титула— синонимы.

[55] J. M. Allegro. Further Light on the History of the Qumran Sect. JBL, 1956, 75, part II, p. 94.

осознавшие свою вину люди из «остатка Израиля» были замечены богом, но еще 20 лет «бродили, как слепые, ощупью», бог присмотрелся к их деяниям, и, увидев, что они его ищут «совершенным сердцем», он «поставил им учителя праведности, чтобы вести их по пути его сердца» (I, 11). Несколько ниже говорится, что бог «возвестил им через своего мессию дух святости своей, который есть истина...» (II, 12). Не исключена возможность, что помазанник, т. е. «мессия» данного текста является синонимом «учителя». В одной из версий этого текста говорится, что члены общины «прислушиваются к голосу учителя праведности» (XX, 32). Остальные упоминания «учителя» связаны с его кончиной и ожидаемым приходом в конце дней: «И от дня кончины (или исчезновения) единственного учителя (mwrh hy yd) до уничтожения всех людей войны, которые шли с человеком лжи—около сорока лет» (XX, 13—15); «все люди, которые вошли в новый Союз в стране Дамаска и отвернулись и изменили и отступили от колодца живой воды—не будут более считаться в собрании (bswd) народа и в его запись не будут вписаны от дня кончины единственного учителя, до того как встанет мессия из (дома) Аарона и из Израиля» (XIX, 21—XX, 1).

Из этих отрывков мы узнаем, во-первых, о кончине учителя и о произошедшей после нее схизме, расколе, подробности которого неизвестны, и, во-вторых, об ожидаемом приходе мессии одновременно «из Аарона и Израиля». Прежде всего необходимо остановиться на вопросе о кончине учителя. В приведенных текстах дважды употреблено своеобразное выражение miyyōm hē'āsēp (от глагола 'sp, основное значение которого—собирать), что буквально означает «со дня приобщения, присоединения, прибавления». Иногда этот глагол служит для эвфемистического выражения смерти. Так, например, о кончине Иакова в Библии сообщается, что он «собрал (wayye'ĕsōp) свои ноги на постели, умер и приобщился (wayyē'āsep) к своему народу» (Бытие, 49, 33). На этом основании исследователи-богословы, стремящиеся ослабить и свести на нет возможность каких бы то ни было аналогий между кумранским учителем и Христом, утверждают, что употребленное в Дамасском документе выражение о «кончине» учителя свидетельствует о

мирном характере смерти учителя. При таком толковании мученическая смерть Христа сохраняет свой беспрецедентный характер. Однако это не так. В приведенных текстах о мученической смерти учителя действительно ничего не говорится. Но, во-первых, нельзя вопрос решать только на основании одних этих текстов, изолируя их от свидетельств о преследовании учителя, о которых говорится в комментариях на Псалмы и кн. Хабаккука; во-вторых, даже употребленное при упоминаниях о смерти учителя выражение mywm h'sp не исключает насильственной смерти. Так, например, описывая социальную несправедливость на земле и грядущий катаклизм, Осия говорит: «И даже рыбы морские исчезнут (yē'āsēpū)" (IV, 3), употребляя здесь тот же глагол 'sp (и в той же грамматической форме). Показательно в этом отношении также одно место из кн. Исайи, где говорится: «Праведник погиб (или исчез, 'bd) и никто не принимает это к сердцу, люди благочестия умирают (n'spym), и никто не понимает, что из-за зла (или—перед лицом зла.— *И. А.*) умер (n'sp) праведник» (47, 1). Эти примеры показывают, что только на основании глагола 'sp нельзя решать вопрос о характере смерти учителя.

Прежде чем обратиться к текстам из комментария на Хабаккука, необходимо остановиться еще на одном, весьма важном месте из Дамасского документа, в котором упоминается учитель. В приведенном выше тексте о смерти учителя последний как будто противопоставлен будущему мессии: «От кончины учителя... до прихода мессии».

Однако из другого места того же Дамасского документа вытекает, что в будущем ожидается приход именно уже умершего учителя. Вот этот текст: «А знатные из народа это те, которые пришли копать этот колодец (т. е. изучать законы бога.—*И. А.*) скипетрами, относительно которых предписал законодатель, чтобы ими руководствоваться в течение всего периода нечестия и без которых они не достигнут прихода (букв. «пока не встанет») учителя праведности в конце дней» (VI, 8—11).

В этом тексте имеется одна существенная особенность. Вместо обычного написания mōre haṣṣedeq — «учитель праведности» здесь читается yōre haṣṣedeq, т. е. «тот, кто будет учить», «тот, кто учит». Однако глагол yrh, про-

изводным которого являются обе указанные формы, означает не только «учить, наставлять, указывать», откуда mōre resp. yōre в значении «учитель», но также и «проливать, изливать, окроплять», откуда та же форма yōre в значении осеннего дождя. На этом основании аббат Ж. Карминьяк попытался недавно пересмотреть общепринятое понимание этого места [56]. По мнению Карминьяка, в рассматриваемом нами тексте речь идет не об «учителе праведности» и его ожидаемом возвращении «в конце дней», а об аллегорически понимаемом дожде справедливости, который прольется на благочестивых кумранцев «в последние дни». С этим толкованием согласиться, как нам кажется, невозможно. В уже цитированном нами месте CDXX, 14 в оригинале также читается ywrh вместо mwrh, но за этим словом следует слово hayyaḥyd, а вместе оба слова означают: «единственный (или «исключительный») учитель». Если с большой натяжкой можно было бы допустить аллегорическое выражение «проливающий, resp. прольет, дождь справедливости», то выражение «проливающий дождь единственный», разумеется, лишено всякого смысла. Поэтому следует исходить из того, что в интересующем нас тексте речь идет именно о понятии «учитель», выраженном в причастной форме глагола yrh. Но в таком случае из этого текста вытекает, что члены «Нового союза» ожидали предстоящего прихода своего умершего вождя и учителя, а из сопоставления с предшествующим текстом можно заключить, что «учитель» и «мессия» в данном случае синонимы. Обратимся теперь к сведениям об учителе, имеющимся в комментарии на кн. Хабаккука.

В комментарии сообщается, во-первых, что учитель воспринял свое учение из уст самого бога, поведавшего ему всей тайны слов пророков. Так, мы читаем: «Это относится к нечестивцам и изменникам с человеком лжи, потому что они не [поверили в то, что поведал] учитель праведности (узнавший это) из уст бога» (II, 1—3). Двумя стихами ниже, в полном соответствии с комментарием на 37-й псалом, говорится, что учитель был жрецом: «Таково же толкование слова относительно людей,

[56] J. Carmignac, Retour du Docteur de Justice? RQ, 1958, 1, N 2, p. 235—248.

изменяющих к концу дней; они жестокие нарушители Завета, которые не поверили относительно всего, что произойдет с последним поколением, когда услышали (это) из уст жреца, которому бог дал (или вложил) в сердце мудрость истолковать все слова его пророков-рабов, через посредство которых бог поведал все предстоящее его народу» (II, 5—10).

Об этом же чудесном даре учителя, которому сам бог поведал тайны, сообщается и в другом месте: «Имеется в виду учитель праведности, которому бог поведал все тайны слов его пророков-рабов» (VII, 4—5). Если отступники во главе с «человеком лжи» не поверили в рассказы учителя, почерпнутые им «из уст бога», то нашлись и верные учителю люди, не отступившие перед страданиями, которые им пришлось претерпеть, за что они и будут спасены богом: «Это относится к выполняющим закон в доме Иуды, которых бог спасет от дома правосудия за их страдания и веру в учителя праведности» (VIII, 1—3).

Во-вторых, опять-таки, в согласии с комментарием на 37-й псалом, в комментарии на кн. Хабаккука сообщается о преследовании, которому подвергался учитель со стороны нечестивого жреца, а также о выпавших на долю учителя мучениях (каких, не сказано), к которым проявили безразличие изменившие ему люди из «дома Авессалома» (об этом, как мы видели, в Дамасском документе ничего не говорится). В комментарии на кн. Хабаккука мы читаем: «Имеется в виду нечестивый жрец, который преследовал учителя праведности, чтобы поглотить его в гневе своего пыла в доме его изгнания; во время праздника покоя в день всепрощения он (т. е. нечестивый жрец. — *И. А.*) появился среди них (т. е. среди сторонников учителя. — *И. А.*), чтобы поглотить их и чтобы добиться их падения» (XI, 4—8). Кстати, за это преступление против учителя нечестивый жрец был наказан богом: «Это относится к нечестивому жрецу, которого из-за греха (?) против учителя праведности и людей его совета бог предал в руки его врагов, чтобы подвергнуть его мучениям и горестям души за то, что он нечестивым образом поступил с и з б р а н н и к о м е г о (т. е. бога; подчеркнуто мной. — *И. А.*)» (IX, 9—12; ср. IX, 1—2). Наконец, в том же документе сообщается еще одна, также зашифрованная, но интересная деталь: «Это относится

к дому Авессалома и людям совета, которые оказались немыми во время наказания (мучения — nādammū bĕtōkaḥat) учителя праведности» (V, 10). Вот все те места, в которых сообщается об учителе справедливости.

Попробуем суммировать имеющиеся в них сведения. Учитель был жрецом, которого бог избрал в качестве своего помазанника, т. е. мессии, чтобы через него возвестить свою волю и учение. Для этого бог поведал ему непосредственно из уст своих все тайны слов пророков, т. е., по существу, наделил его тем же даром пророчества. Среди членов его общины начался раскол. Некоторые общинники не поверили в его «рассказы». В то же время, у учителя остались верные сторонники, продолжавшие верить в него, хотя им приходилось принимать на себя страдания. Насколько можно судить по поврежденному тексту 1QMich., вера в учителя в какой-то мере связана с будущим спасением. Учитель и его сторонники подверглись преследованию со стороны некоего «нечестивого жреца», причем и сам учитель, судя по комментарию на кн. Хабаккука, подвергся каким-то мучениям. Закончились ли эти преследования и муки смертью учителя, прямо не сказано. В Дамасском документе говорится о смерти учителя, но без всяких подробностей, а в комментарии на кн. Хабаккука говорится о преследовании и о мучениях учителя, но не сообщается о самом факте смерти. Нетрудно, конечно, предположить, что намерение «нечестивого жреца» поглотить учителя «в гневе своего пыла» было осуществлено, и мучения, которым подвергся учитель, закончились его смертью. Однако повторяем, прямо о смерти учителя в комментарии на кн. Хабаккука не сказано.

Далее, судя по Дамасскому документу, оставшиеся верными учителю дожидались его пришествия «в конце дней», т. е. по их представлениям, в весьма непродолжительном будущем. В комментарии на кн. Хабаккука об этом ожидаемом пришествии учителя прямо не говорится. Однако в крайне интересном месте того же комментария сказано: «И в руки его избранника (bḥyrw) бог отдаст суд над всеми народами» (V, 4). Поскольку в цитированном выше тексте комментария (IX, 12) учитель бесспорно именуется «избранником» (bḥyrw; см. выше IX, 9—12) бога, постольку имеется основание предпола-

гать, что и в интересующем нас тексте (V, 4) подразумевается учитель, которому предстоит в будущем судить народы. Открытым остается вопрос, ожидалось ли «персональное» возвращение учителя «в последние дни» или этот приход мыслился в связи с верованием кумранцев в телесное воскресение всех мертвых, на что можно найти указание в Гимнах (1Q Hod. VI, 34 и XI, 13)[57]. Вера кумранцев в физическое, а не только духовное воскресение мертвых находится в соответствии с аналогичным верованием ессеев, описанных Флавием, и с апокрифической кн. Еноха. Это верование было распространено среди всех иудеев (за исключением саддукеев) и являлось составной частью представлений о «будущих временах».

Кто же этот «учитель праведности»? Существовал ли он в действительности или является плодом мистического воображения? Если исходить из того, что учитель — реально существовавшее лицо, то с кем из известных исторических деятелей его можно отождествить? На эти вопросы даются самые разнообразные ответы. Приведем лишь некоторые из них. Отдельные ученые считают, что «учитель праведности» — не обозначение какого-либо конкретного лица, а термин, которым назывался руководитель или вождь общины (Гастер, Эфрос, Молин, Ван дер Вуде, Жобер и др.). Бэрроуз, хотя и допускает возможность того, что различные упоминания об учителе относятся не к одному лицу, в то же время считает вероятным, что учитель комментария на кн. Хабаккука был основателем или выдающимся деятелем секты, наделенным, как верили сектанты, божественным проникновением в тайны пророков. При этом Бэрроуз указывает на возможность датировки его жизни временем от Антиоха Эпифана (175—164 гг. до н. э.) и до начала римского завоевания (63 г. до н. э.). А. П. Каждан высказал предположение, что учитель — легендарный, мифологический образ, впоследствии заимствованный ранними христианами. Итальянский ученый-коммунист проф. А. Донини считает, что «учитель» — реальный, но оставшийся безы-

---

[57] Представление кумранцев об аде также носило конкретный характер. В Уставе (II, 8) ад назван ’ăpēlat ’ēš ‘ōlāmīm, т. е. «мрак вечного огня», что напоминает евангельскую «геенну огненную».

мянным деятель, который возглавил ессейское движение в период 134 — 76 гг. до н. э., а впоследствии стал достоянием легенды, подобно Христу. Ж. Милик, отождествляющий «нечестивого жреца» с хасмонейским первосвященником Ионатаном (160 — 142 гг. до н. э.), считает учителя неизвестным нам по имени руководителем общины, ушедшим в кумранское и дамасское изгнание около 150 г. до н. э.

Подавляющее же большинство авторов пытается связать «учителя» с кем-либо из известных исторических лиц. В неимоверно разросшейся кумрановедческой литературе «учитель праведности» отождествляется и с деятелями V в. до н. э. (Эзра, Неемия, Захария), III в. до н. э. (Оний I) и почти со всеми известными, более или менее «подходящими» деятелями II в. до н. э. — I в. н. э.: Онием III (умер в 171 г. до н. э.), Иоси, сыном Иоезера из Цереды (175—160 гг. до н. э.), Мататией и его сыном Иудой Маккавеем (166—160 гг. до н. э.), фарисеем Элеазаром, боровшимся с первосвященником Иоанном-Гирканом (135—104 гг. до н. э.), ессеем Иудой (конец II в. до н. э.), Онием Справедливым, побитым камнями в 65 г. до н. э., Иисусом Христом, Иаковом, братом Христа, Менахемом, сыном Иуды Галилеянина — вождем зелотов, убитым в 66 г. н. э. и т. д. Соответственно «в пару» учителю подбирается его антагонист и преследователь, «нечестивый жрец», с которым отождествляют священников-эллинизаторов Ясона, Менелая, Алкима (первая половина II в. до н. э.), Симона Маккавея (142—134 гг. до н. э.), Александра Янная (103—76 гг. до н. э.), Аристобула II (67—63 гг. до н. э.), Гиркана II (63—40 гг. до н. э.), апостола Павла, зелота Элеазара, сына Ханания, и даже римского императора Тита.

Сама по себе эта разноголосица мнений красноречиво свидетельствует, что в настоящее время нет реальных и надежных критериев (если они вообще могут существовать) для сколько-нибудь достоверного отождествления «учителя» с известными историческими персонажами. В то же время, как нам представляется, нет оснований сомневаться в реальности существования одного из создателей и вождей оппозиционной общины, оказавшейся в уединении Иудейской пустыни. Реальное существование таких руководителей иногда не только не

исключает, но даже предполагает последующее обрастание их легендами, их мифологизацию. Бесспорным можно считать, что в образе «кумранского учителя», жившего по меньшей мере столетием раньше евангельского Христа, имеются некоторые сходные с ним черты, но также очень существенные отличия. Кумранский учитель проповедовал учение, полученное им непосредственно «из уст бога», но ничего божественного в нем самом не было, в лучшем случае он был пророком. Главное же в образе галилейского «учителя» — его божественная сущность, воплощение самого бога. Если кумранского учителя можно рассматривать лишь как ожидаемого в будущем мессию, то евангельский Иисус был уже явившимся в мир мессией («Христос») — сыном бога и воплощением самого бога. Разумеется, все эти отличия относятся к области развития мифа, на чем мы здесь останавливаться не можем. Необходимо подчеркнуть самое главное. Вера кумранцев в возвращение умершего учителя «в конце дней», безусловно, могла оказать влияние на возникновение и развитие мифа о воскресении Христа. Что касается сходства и отличий между организацией и идеологией кумранской общины и нарождавшимся христианством, то они будут рассмотрены ниже.

Глава четвертая

КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА И ЕССЕИ

Можно ли общину, с которой мы познакомились, отождествить с какой-либо из известных общественных и религиозных групп того времени? Таков естественный вопрос, который возникает перед каждым, кто знакомится с кумранскими рукописями. И действительно, в необъятной литературе, порожденной вновь открытыми рукописями, высказывались и высказываются самые разнообразные догадки и предположения. Вряд ли можно найти хоть одну известную общественную и религиозную группировку в Палестине II в. до н. э. — I в. н. э., с которой не делали бы попыток сблизить или отождествить кумранскую общину. Так, кумранскую общину пытались связать с домаккавейскими группировками хасидеев, с Маккавеями, с фарисеями различных толков, с их противниками — саддукеями, с ессеями, зелотами и сикариями, с иудеохристианами (эбионитами и приверженцами Иоанна Крестителя). Мы уже не говорим о попытках сблизить кумранскую общину с общественными группировками периода V—III вв. до н. э. и III—XII вв. н. э. Поистине сколько голов — столько умов. Здесь нет ни возможности, ни надобности рассматривать все эти гипотезы, в большинстве случаев неубедительные и необоснованные. Однако значение всей этой проделанной работы заключается в том, что почти каждая из высказанных гипотез вскрыла ряд специфических особенностей и противоречивых явлений, присущих кумранской общине, в той мере, в какой они нашли свое отражение в дошедших до нас рукописях. Один уже факт возникновения такого множества противоречащих друг другу попыток отождествить кумранскую общину указывает на большую сложность проблемы, проистекающую из недостаточности наших знаний

конкретной истории общественных и умственных движений этого периода. В то же время этот опыт предостерегает от поспешных и односторонних решений вопроса и призывает к большой осторожности и терпению. В настоящее время подавляющее большинство исследователей склоняется к сопоставлению кумранской общины с одним из названных нами здесь общественных течений — ессеями.

Едва только стало известно содержание кумранских рукописей, как ряд ученых, независимо друг от друга, в первую очередь Сукеник, Браунли, Дюпон-Соммер, Гринц, Р. де Во и другие, определили эти рукописи как памятники ессейской литературы, а кумранскую общину отождествили с известной по данным античных источников сектой ессеев. В дальнейшем это отождествление кумранской общины с ессеями нашло и продолжает находить поддержку подавляющего числа исследователей, занимающихся кумранскими рукописями. Необходимо поэтому ознакомиться в общих чертах с сектой ессеев. Знакомство с этой сектой представляет значительный интерес в данном случае не только в связи с историей кумранской общины и проблемой ее отождествления, но также из-за чрезвычайно сложного вопроса о происхождении христианства. Еще задолго до кумранских находок было высказано предположение, что одним из предшественников христианства было ессейство.

Сведения о ессеях сохранились у Плиния Старшего, в сочинениях философа Филона Александрийского, в произведениях историка Иосифа Флавия и у некоторых отцов церкви.

Наиболее краткое сообщение принадлежит Плинию Старшему. Приведем его полностью: «К западу (от Асфальтова озера, т. е. Мертвого моря.—*И. А.*), но в достаточном отдалении от берега, чтобы избежать вредных испарений моря, проживают ессены—племя уединенное и наиболее удивительное из всех во всем мире: у них нет ни одной женщины (sine ulla femina), они отвергают плотскую любовь, не знают денег (sine pecunia) и живут среди пальм (gens... socia palmarum). Изо дня в день число их увеличивается, благодаря появлению толпы утомленных жизнью пришельцев, которых волны фортуны влекут к обычаям ессенов. Таким образом, хотя этому и трудно поверить, в течение тысяч поколений существует

вечный род, в котором никто не рождается, ибо отвращение к жизни среди других людей способствует увеличению их числа. Южнее их (т. е. ессеев) был город Энгади — некогда второй после Иерусалима по плодородию и пальмовым рощам, а ныне — второе (после Иерусалима) кладбище» («Естественная история», V, 17).

Из сообщения Плиния Старшего мы узнаем, что в середине I в. н. э. у северо-западных берегов Мертвого моря, в районе Энгади, т. е. в том именно месте, где обитала кумранская община, проживала уединенная, отдалившаяся от мира секта, отвергавшая брак и семейную жизнь, «не знавшая денег», т. е., очевидно, добывавшая себе средства к существованию совместным трудом. Утверждение Плиния, что ессеи «не знали денег», может означать то, что они жили на коллективистских началах. Обращает также на себя внимание замечание Плиния, что в ессейскую общину вступают «утомленные жизнью пришельцы». Дальнейшие подробности жизни этой секты Плиния, очевидно, не интересовали.

Более подробные сведения о ессеях сообщает Филон. В сочинении «О том, что каждый добродетельный—свободен» Филон рисует следующую картину жизни и быта ессеев. Ессеи, «носители благородной добродетели» в Палестине-Сирии, насчитывают более 4 000 человек [1]. Живут они в деревенских поселениях, избегая городов «вследствие свойственной городским жителям склонности к беззаконию» [2].

Занимаются они обработкой земли и ремеслами, «которые сопутствуют миру». Филон особо подчеркивает, что «у них вы не найдете ремесленника, изготавливающего лу́ки, стрелы, кинжалы, шлемы, панцири, щиты, и

[1] Евсевий Кесарийский (Eusebius. Praeparatio evangelica, VIII, 11) приводит отрывок из несохранившегося сочинения Филона «Апология», где сообщается другая цифра численности ессеев — десять тысяч (μυρίους). Иосиф Флавий определяет количество ессеев также в 4000. Цифра эта весьма значительна, если учесть, что фарисеи в середине I в. до н. э. насчитывали, согласно Флавию, шесть тысяч человек.

[2] В «Апологии» Филон приводит противоречащее этому сообщение, что ессеи «живут... во многих городах Иудеи, во многих деревнях и в больших и многолюдных общинах» (Euseb. Praep. evang., VIII, 11). В Дамасском документе также говорится о поселениях в «городах» и «лагерях» (mḥnwt).

вообще никого, делающего оружие, орудие или что бы то ни было служащее для войны». Ессеи, по Филону, отвергают также какую бы то ни было торговлю: «Они даже и во сне не знают ни крупной, ни мелкой, ни морской торговли, ибо отклоняют от себя побуждение к корыстолюбию». Выступая против всякой собственности и всякого стяжательства, ессеи придерживаются принципа: добывать своим трудом только то, что необходимо для жизни. Социальный строй ессейских фиасов[3] характеризует последовательно проведенная идея общности: общность имущества, обязательный совместный труд, совместная касса, куда вносятся также заработки от работы по найму на стороне, совместное питание, общие запасы одежды. Хозяйственными и денежными вопросами ведают должностные лица, избираемые голосованием.

Ессеи отвергают рабство и эксплуатацию рабов. «У них нет ни одного раба,— говорит Филон, — но все они свободны, взаимно оказывая друг другу услуги. Они осуждают господ, владеющих рабами не только как людей несправедливых, оскверняющих равенство, но и как нечестивцев, нарушающих закон и установления природы, которая, подобно матери, всех породив и выкормив равным образом, сделала людей законными братьями не только по названию, но и в действительности. Их коварная и чрезмерно возрастающая жадность расшатала это родство, вместо свойства создала отчужденность и вместо дружбы—вражду» («Quod omnis probus liber sit», § 79). Подобного принципиального осуждения рабства как общественного института мы не встречаем ни в сообщениях о ессеях у Флавия, ни в известных нам пока документах кумранской общины. Напротив, в Дамасском документе рабство, как мы видели, отнюдь не отвергалось.

Еще более яркую картину жизни ессеев, «вкушающих несложную и поистине действительную свободу», мы находим в отрывке из «Апологии» Филона. Ввиду значительного его интереса, приведем перевод части этого отрывка:

«Свидетельством свободы является их образ жизни. Никто из них не имеет ничего собственного: ни дома, ни раба, ни земельного участка, ни скота, ни других предметов и обстановки богатства. Все внося в общий фонд, они

[3] Фиасы — культовые ассоциации преимущественно в древней Греции.

сообща пользуются доходами всех. Живут они вместе, создавая товарищества по типу фиасов и сисситий[4], и все время проводят в работе на общую пользу. Усердно занимаясь трудом, они смело соревнуются, не выставляя в качестве предлога ни жару, ни холод, ни какие бы то ни было изменения погоды. За привычную работу они принимаются еще до восхода солнца, а оставляют ее только после заката, сохраняя при этом здоровье не меньше тех, кто участвует в гимнастических состязаниях. Они полагают, что их (трудовые) занятия более полезны для жизни и более приятны для души и тела, а также доступнее для пожилых людей, чем те упражнения, которые делаются на состязаниях, ибо они (т. е. занимающиеся физическим трудом. — *И. А.)* не стареют после наступления физической (телесной) акме[5]. Одни из них, сведущие в делах посева и обработки земли, трудятся на земле, другие ведают стадами, имея на попечении разнообразных животных, некоторые заботятся об ульях пчел. Часть же занимается ремеслами, чтобы не терпеть недостатка ни в чем, что необходимо для жизни, однако они ничего не накапливают сверх того, что необходимо для повседневных нужд. Из различающихся таким образом те, кто получает плату, отдают ее одному казначею, избранному поднятием рук. Казначей же, взяв деньги, сразу же покупает съестные припасы и дает изобильную пищу и все другое, необходимое для существования человека. Ежедневно питаясь вместе, за общим столом, они радуются одному и тому же, будучи сторонниками малых потребностей и отвергая расточительность, как болезнь тела и души. Общим у них является не только стол, но и одежда. Зимой у них приготовлены крепкие плащи, а летом — дешевые накидки; желающий легко может взять такую одежду, какую захочет, так как то, что принадлежит одному, принадлежит всем и, напротив, то, что принадлежит всем, то принадлежит и каждому в отдельности. И если кто-нибудь из них заболеет, то его лечат из общих средств, и все помогают ему заботами и вниманием. Старики же, если они окажутся бездетными, обычно завер-

[4] Сисситии — общие трапезы, обязательные для граждан древней Спарты и некоторых других государств Греции.

[5] Акме — греческое слово, обозначающее высшую степень, цветущую пору.

шают жизнь не только как многодетные, но как имеющие очень хороших детей; у них счастливейшая и прекраснейшая старость, они удостаиваются привилегий и почета со стороны большого числа людей, которые считают нужным ухаживать за ними по добровольному решению, скорее чем по закону природы» (Euseb. Praep. evang. VIII, 11).

Несмотря на вероятные черты идеализации и нивелировки образа жизни различных общин, в целом рассказ Филона дает весьма конкретное представление об образе жизни ессеев. Эти сами по себе чрезвычайно интересные сведения являются в то же время ценным материалом для сличения с данными кумранских рукописей. Так, например, сообщая о приеме новых членов, Филон называет их «добровольцами» (ἐφ'ἑκουσίοις), что полностью совпадает с принятым в кумранских рукописях обозначением новичков — mitnaddĕbīm (т. е. добровольно предающие себя общине). Для внутренней организации и быта ессеев, согласно Филону, характерны также возрастное деление членов общины, отказ от брака — «единственное, что может в большой мере разрушать их общность», строгое соблюдение субботнего отдыха, предписываемое воздержание от клятв, обязательное совместное изучение священных книг. Особый интерес представляет свидетельство Филона об отказе ессеев от жертвоприношений. По словам Филона, ессеи «больше других почитают бога, и не тем, что приносят ему в жертву животных, а тем, что стремятся иметь благочестивый образ мыслей» («Quod omnis...», § 75). Все эти моменты, правда, в весьма различной степени, характерны для кумранской общины в той мере, в какой это нашло отражение в Уставе и Дамасском документе.

Основной элемент теологической концепции ессеев сформулирован Филоном следующим образом: «Божественное является причиной всех благ и ни одного из зол» (там же, § 84). Эта краткая формула, нуждающаяся в специальном исследовании в связи со всеми имеющимися сведениями об идеологических воззрениях ессеев, интересна также тем, что она, как кажется, содержит ядро дуалистических представлений. Если зло не порождено богом, то, очевидно, он имеет другое начало, которое в какой-то мере может быть противопоставлено божественно-

му. Разумеется, этот сложный вопрос требует, как уже сказано, специального и тщательного исследования.

Интересные и подробные сведения о ессеях имеются также в сочинениях Иосифа Флавия. Вопрос об источниках, которыми пользовался Филон при изложении жизни и организации ессеев, является спорным, и нельзя установить, наблюдал ли Филон ессеев лично или пользовался рассказами других лиц. Иначе дело обстоит с источниками Флавия. В своей автобиографии («Vita») Флавий сообщает, что в молодости он один год провел среди ессеев и был даже послушником у пустынника-ессея Банна. Поэтому свидетельства Флавия имеют значение рассказа очевидца. Правда, ессеи появились задолго до Флавия, и первое упоминание о них связано с описанием событий около 145 г. до н. э. То, что видел у ессеев и описал Флавий, относится к середине I в. н. э., когда ессеи насчитывали около двухсот лет существования и естественно претерпели значительную эволюцию. Особый интерес представляет указание Флавия («Иудейская война», II, 8, 13) о наличии двух ветвей ессеев, сходных в своем образе жизни, нравах и обычаях, но различающихся своим отношением к браку. Основой добродетели, по мнению ессеев, является умеренность во всем и победа над страстями, но в то время как одна ветвь ессеев отвергала брак, другая — в интересах продолжения человеческого рода — не требовала безбрачия. Можно полагать, что различия между отдельными группами ессеев не ограничивались различными взглядами на брак и семью, а касались более широкого круга вопросов.

В согласии с Филоном, Флавий говорит, что число ессеев превышает четыре тысячи человек. Живут они в различных местах большими общинами [6]. При переходе из одной общины в другую ессеи пользуются равными правами с членами той общины, в которую они вступают.

Социальные принципы ессеев у Флавия излагаются не столь отчетливо, как у Филона, но и Флавий тоже говорит о «презрении к богатству» [7], о «достойной удивления

---

[6] У Флавия («Иудейская война», II, 4, 2, § 145) сохранилось свидетельство о наименовании одного из кварталов Иерусалима — «Ессейские ворота».

[7] Согласно Тертуллиану, известному отцу церкви, Христос учил «отвращению к богатству» (fastidium opulentiae).

общности имущества» («Иудейская война», II, 8, 3). Вновь вступающий в общину отдает ей свое имущество. «Друг другу они ничего не продают и друг у друга ничего не покупают» (II, 8, 4), но «все делятся всем»[8]. По словам Флавия, у ессеев нет рабов. Он дает весьма характерную для него мотивировку отказа от рабства: рабы подают повод к восстанию (τὸ δὲ στάσεως ἐκδιδόναι ποίησιν.— «Древности...», XVIII, 1, 5, § 21).

Основным занятием ессеев, согласно Флавию, является сельское хозяйство: «Это наилучшие люди, которые всецело отдаются земледельческому труду» («Древности...», XVIII, 1, 5).

Флавий дает более подробную, чем Филон, картину внутренней организации и быта ессейских общин. Ессейские общины отличались замкнутостью и скрытностью. Они строго придерживались правила никому не открывать тайны своей организации и учения, «даже если бы пришлось умереть за это под пыткой» («Иудейская война», II, 8, 7, § 141). Вступление в общину обусловлено определенным распорядком и обрядом новициата, длящегося три года. После первого года испытаний новиций допускается к ритуальному омовению, а через три года—к общим трапезам и становится полноправным членом общины. Испытание завершается рядом любопытных клятв, которые дают вновь вступающие в общину. Все члены общины делятся на четыре класса, по-видимому, возрастных, так как Флавий тут же, продолжая свой рассказ о делении членов общины на четыре класса, сообщает о таком факте: «Младшие члены (общины) так далеки от старших, что последние при прикосновении к ним первых умывают свое тело, точно их осквернил чужеземец» («Иудейская война», II, 8, 10, § 150). Всеми делами общины ведают выборные должностные лица. «Голосованием они избирают достойных людей для приема плодов земли; жрецы же заботятся о приготовлении хлеба и пищи» («Древности...», XVIII, 1, 5, § 22). В другом месте Флавий сообщает, что всеми делами и имуществом общины веда-

---

[8] Неясно следующее замечание Флавия: «Каждому предоставляется помогать людям, заслуживающим помощи, во всех их нуждах и раздавать пищу неимущим. Но родственникам ничто не может быть подарено без разрешения надзирателей» («Иудейская война», II, 8, 6, § 134).

ют избранные голосованием надзиратели-эпимелеты («Иудейская война», II, 8, 3, § 123).

В общине господствует строгая субординация—повиновение старшим и подчинение большинству («Если десять сидят вместе, то никто не позволит себе возражать против мнения девяти», там же, II, 8, 8, § 146). Все совершается только по указанию выборных должностных лиц, стоящих во главе общины. Строго регламентирован порядок проведения общих собраний, на которых говорить можно только в порядке очереди, запрещены крик и шум; члены общины обязаны сдерживать порывы гнева; предусмотрены даже санитарные правила, касающиеся отправления естественных надобностей; Флавий сообщает, что «они остерегаются плевать перед лицом другого или в правую сторону» (там же, § 147). Правосудие осуществляется на специальных судебных заседаниях, для которых требуется кворум не менее ста членов общины. Приговоры судебных заседаний не могут никем отменяться.

Виновные в нарушении правил общины наказывались исключением из нее. Наказание это было поистине страшным, так как исключенных ждала тяжкая участь: «Кто уличается в тяжких проступках, того исключают из своих рядов; исключенный часто погибает самым жалким образом. Связанный присягой и привычкой, такой человек не может принимать пищу от других (не членов общины); он вынужден питаться одной зеленью, истощается от голода и погибает. Поэтому они из жалости принимали обратно многих, уже находившихся при последнем издыхании, полагая, что их смертельные муки являются достаточной карой за их прегрешения» (там же, II, 8, 8, § 143—144).

Внутренняя повседневная жизнь ессеев строго и скрупулезно регламентирована и состоит в чередовании обязательных трудовых занятий, совместных трапез и выполнения общественных и религиозных обязанностей. С восхода солнца и до 11 часов утра все члены общины занимаются производительным трудом, добывая средства к существованию. Перед началом труда все произносят молитву, обращаясь к восходящему солнцу. Этот чуждый иудаизму обычай напоминает зороастрийский. Возможно, что здесь мы наблюдаем влияние иранской религии. После перерыва в работе следует трапеза, перед которой

обязательно ритуальное омовение и смена одежды, и лишь после этого члены общины допускаются, «словно в святилище» (§ 129), в столовую, к общей трапезе. Флавий отмечает, что в столовую допускаются только лица, принадлежащие к секте. По-видимому, новиции в течение трехлетнего испытательного срока принимали участие в трудовой деятельности общины, но питались отдельно от полноправных членов, подобно тому, как в кумранской общине новиции не допускались к «трапезе старших». В то же время Флавий замечает, что «если случайно являются чужие, то они участвуют в трапезе» («Иудейская война», II, 8, 5, § 132). Возможно, что под «чужими» здесь следует понимать членов родственных общин.

Каждая трапеза начинается и завершается молитвой, произносимой жрецом и сопровождаемой благодарственными молитвами участников трапезы. После первой трапезы и смены торжественных одеяний на рабочие костюмы все снова приступают к трудовым занятиям, длящимся до сумерек, после чего следует вторая трапеза со всеми ее атрибутами. Надо полагать, что рацион ессеев подвергался строгим пищевым ограничениям и запретам. Это видно из приведенного выше сообщения Флавия об ужасной участи провинившихся сектантов, которые отлучаются от общины и совместных трапез, а также из описания тех мук и пыток, которые мужественно переносили ессеи, когда во время восстания римляне заставляли их есть недозволенную пищу («Иудейская война», II, 8, 10, § 152). Остальное время посвящается изучению древней письменности и собиранию лекарственных растений.

Религиозная идеология ессеев в изложении Флавия характеризуется отказом от жертвоприношений, верой в божественное предопределение, в бессмертие души после телесной смерти и загробное ее существование в аду и раю, строгим выполнением всех пищевых предписаний и законов субботы.

Особое внимание уделяет Флавий учению о бессмертии души как важнейшей составной части мировоззрения ессеев. При этом Флавий искусственно пытается связать основы мировоззрения ессеев с пифагореизмом и вообще с эллинской философией.

Характеристика социально-политических воззрений ессеев проникнута у Флавия противоречивостью, обуслов-

ленной его тенденцией скрыть антиримскую настроенность «лучших людей», какими он считает ессеев. Так, среди клятв, которые дает новиций, вступающий в ессейскую общину, Флавий приводит также и такую: «Он должен хранить верность каждому человеку, и в особенности правительству, так как всякая власть исходит от бога». Это напоминает известное новозаветное изречение: «Нет власти не от бога» (Римл., 13, 1). Однако этому явно противоречат те фактические сведения, которые сам Флавий сообщает о ессеях в других местах в связи с конкретной исторической обстановкой. Так, например, ессеи в принципе отказывались от принесения присяги правительству. Как сообщает Флавий, только личное благорасположение Ирода к ессею Менахему за благоприятное для Ирода предсказание избавило ессеев от тех жестоких и крутых мер, к которым прибегал в этих случаях Ирод («Древности...», XV, 4, § 371—372). Проявленное Иродом благоволение к ессеям объясняется скорее глубокими политическими соображениями, чем чувством благодарности к одному из ессеев. Однако сам факт милостивого освобождения ессеев от присяги свидетельствует о принципиальном отказе ессеев присягать на верность правительству. Характерно, что среди трех полководцев, стоявших во время Иудейской войны 66—73 гг. н. э. во главе кампании против Аскалона, находился и некий ессей Иоанн («Иудейская война», III, 2, 1, § 11); по-видимому, тот же ессей Иоанн во время антиримского восстания 66 г. н. э. был военачальником округа Тамны, с подчинением ему Лидды, Иоппии и Эммауса (там же, II, 20, 4, § 567). Наконец, участие ессеев в войне с римлянами видно из следующего места «Иудейской войны» (II, 8, 10, § 152—153): «Война с римлянами представила их образ мыслей в надлежащем свете. Их завинчивали и растягивали, члены у них были спалены и раздроблены; на них испытывали все орудия пытки, чтобы заставить их хулить законодателя или есть недозволенную пищу, но их ничем нельзя было склонить ни к тому, ни к другому. Они стойко выдерживали мучения, не издавая ни единого звука и не роняя ни единой слезы. Улыбаясь под пытками, посмеиваясь над теми, которые их пытали, они легко отдавали свои души в полной уверенности, что снова получат их в будущем».

Из приведенных мест видно, что ессеи принимали активное участие в антиримской войне и что, вопреки характеристике Филона, они пользовались оружием. Так, Флавий сообщает, что даже в мирное время ессеи, переходя из одной общины в другую, ничего не брали с собою в дорогу, кроме оружия для защиты от разбойников (там же, II, 8, 4, § 125). Таковы основные сведения о ессеях, которые мы можем почерпнуть у Флавия.

Известия о движении ессеев, сохранившиеся в патристической литературе (т. е. в произведениях отцов церкви), в большинстве своем почерпнуты из вторых рук и касаются главным образом идеологических воззрений ессеев, особенно в связи с вопросом о близости или отдаленности ессеев от христианского вероучения. Исключение составляет сообщение Ипполита (II — III вв. н. э.), который в сочинении «Опровержение всех ересей» (Refutatio omnium haeresium) сообщает некоторые интересные детали.

Впрочем, не все эти известия еще в достаточной мере выявлены. Так, в 1957 г. копенгагенский ученый Д. Вилух обнаружил два «новых» сообщения отцов церкви о ессеях [9]. Одно из них принадлежит Филастрию (около 330—390 гг.), автору «Книги о ересях» (Liber de haeresibus, IX), который причислил ессейство к иудейским ересям [10]: «Ессены — те, кто ведет монашескую жизнь, не ест изысканных кушаний, не проявляет интереса к одеждам [11], не владеет ничем (nec possidentes aliquid); они усиленно занимаются чтением и благородным трудом и проживают в местах обособленных (locis separatis); Христа, как господа, сына бога они не ожидают и не признают, что он уже возвещен как бог в Законе и Пророках, но ждут его, считая только пророком или справедливым человеком (ut prophetam aut justum hominem)». Легко заметить, что сведения, сообщаемые в первой части этого текста, восходят к знакомым нам данным, имеющимся у Плиния,

[9] D. Wieluch. Zwei «neue» antike Zeugen über Essener. VT, 1957, 7, N 4, p. 418—419.

[10] Так же как Евсевий Кесарийский со слов Гегесиппа (II в. н. э.); см. «Церковиую историю», IV, 22, 7 (ср. И. Д. Амусин. Докумеиты из Вади Мурабба'ат. ВДИ, 1958, № 1, стр. 113).

[11] Ср. у Флавия («Иудейская война», II, 8, 4, § 126): «Платье и обувь ессеи меняют лишь тогда, когда прежиее или совершеино разорвалось, или от долгой иоски сделалось иегодиым к употреблеиию».

Филона и Флавия. В последнем же предложении о непризнании ессеями Христа в качестве бога обращает на себя внимание выражение: «справедливый человек» (justus homo) [12], напоминающее известного нам из кумранских текстов «справедливого учителя». Если это совпадение неслучайно, то тогда мы имеем еще одно серьезное свидетельство в пользу близости кумранской общины к ессейскому направлению.

Другое, «вновь открытое» известие, очень краткое и восходящее к знаменитому отцу церкви Иерониму (около 331—420), приведено в «Началах» («Origines») Исидора Гиспальского (около 570—636): «Ессены говорят, что сам Христос был тем, кто научил их всяческому воздержанию» (Esseni dicunt ipsum esse Christum qui docuit illos omnem abstinentiam). Разумеется, Христос ессеев не совпадает с евангельским Христом, а означает помазанника, мессию. Приведенные высказывания отцов церкви IV в. н. э. интересны тем, что здесь ессен рассматриваются в плане сопоставления их с христианами.

Вопрос о ессеях и о родственной им египетской секте «терапевтов» [13] требует дальнейшего углубленного изучения на основе пересмотра уже известных и выявления новых античных, патристических и талмудических [14] свидетельств и сопоставления их с данными кумранских рукописей. Понять сущность ессейства можно только в связи с социально-экономическими и политическими условиями Сирии и Палестины II—I в. до н. э. Возникновение и дальнейшее развитие секты ессеев было своеобразным выражением социального протеста иудейских масс, разоряемых и угнетаемых вначале Хасмонейской династией, а потом римскими завоевателями. Ессеи скорее всего

---

[12] Следует заметить, что ни Филон, ни Флавий, говоря о ессеях, не упоминают «справедливого человека». Правда, Флавий подчеркивает особое почитание ессеями «законодателя», имени которого он не называет. Даже под жесточайшими пытками они отказались хулить его («Иудейская война», II, 8, 10, § 152). Возможно, что под «законодателем» подразумевается библейский Моисей.

[13] Об этой секте сообщает Филон в специальном, посвященном ей сочинении «О созерцательной жизни».

[14] Так, например, в еврейских и христианских источниках мы встречаем интересное наименование одной из разновидностей ессеев — секты «купающихся по утру» (ṭwbly šḥryt), или гемеробаптистов (ἡμεροβαπτισταί).

представляли собой не однородную группу, а конгломерат групп, различавшихся между собой как по социальной организации, так и по идейной направленности. Можно полагать, что сообщения о ессеях у Филона и Флавия имеют обобщающий, нивелирующий и отчасти идеализирующий характер, и различия, существующие внутри ессеев, тем самым скрадываются [15]. Однако при сопоставлении свидетельств Филона и Флавия о ессеях все же обнаруживаются расхождения между ними. Это скорее всего объясняется не только различием в их источниках или подходе к ессеям, но и тем, что здесь нашли свое отражение разные течения внутри самого ессейства.

Так, Филон (как это позднее сделает и Плиний Старший) подчеркивает принципиальный аскетизм и безбрачие ессеев, в то время как Флавий говорит о двух ветвях или направлениях ессеев, одно из которых признавало брак. Филон рисует общину крайне пацифистского направления, членам которой запрещается производить и пользоваться не только оружием, но даже орудием, которое можно было бы употребить для военных целей, в то время, как ессеи Флавия вовсе не отказывались от ношения оружия и участия в военной жизни. Если учесть, что Филон умер около 50 г. I в. н. э., т. е. задолго до антиримского восстания в Иудее, а Флавий был современником и участником этих событий, можно высказать предположение, что за это время, в связи с чрезвычайным обострением обстановки, изменилось и отношение ессеев или части их к насильственным методам борьбы. У Филона ессеи отрицают какую бы то ни было торговлю, в то время как, согласно Флавию, ессеям запрещалась торговля лишь между своими собратьями, но у него нет указания на запрет торговли с посторонними лицами. У Филона нет указания на утреннюю молитву восходящему солнцу, о чем сообщает Флавий. В целом же, между сообщениями Филона и Флавия гораздо больше черт сходства, чем различия.

Поскольку, как уже было сказано, подавляющее большинство ученых отождествляет кумранскую общину с ессеями, попытаемся сопоставить сведения о ессеях у Фи-

[15] Хотя Флавий, как было уже отмечено, говорит о двух ветвях ессеев, но он сводит различие между ними только к вопросу об отношении к браку.

лона, Плиния и Флавия с данными кумранских рукописей. При этом, как мы увидим, обнаруживается много сходных черт, но в то же время и ряд отличий. По интересному наблюдению проф. Ядина, в тех случаях, когда имеются противоречия между Филоном и кумранскими документами, обнаруживаются также расхождения и между Филоном и Флавием. Однако это наблюдение требует серьезной проверки.

Для получения более точных и достоверных результатов следовало бы предварительно сопоставить различные античные свидетельства о ессеях с данными отдельных кумранских рукописей, например, с Уставом и Дамасским документом порознь. Однако для упрощения задачи мы пока ограничимся сопоставлением античных свидетельств о ессеях с данными археологических раскопок центрального строения и согласующихся с ними сведений из кумранских рукописей, главным образом, Устава.

Наиболее разительными чертами сходства между ессеями Флавия и Филона и кумранской общиной являются: 1) обособленность от внешнего мира и замкнутый характер организации; 2) общность имущества и жилищ, совместный труд и коллективность быта; в основном сходна также и обрядность, сопровождающая общие трапезы, хотя в кумранских документах нет указания на обязательность омовений перед трапезой и смену рабочих одежд; 3) сходными являются также черты внутренней организации [16], а именно: процедура приема новых членов и допуск их к совместной трапезе только после прохождения строго установленного испытательного срока (у Флавия он длится три года, а в Уставе ограничен двумя годами после не обусловленной определенным сроком предварительной проверки); деление по возрастным группам; выборность должностных лиц и суда, строгость дисциплины и наказание провинившихся путем частичного или полного лишения довольствия; порядок заседаний, в которых совместно читаются и интерпретируются ветхозаветные тексты; ритуальные омовения; запрет клятв (за исключением клятвы, даваемой при вступлении в общину); сходство распро-

[16] По-видимому, у ессеев и кумранцев группа из десяти человек — наименьшая структурная единица общины (ср. позднейший «миньян» у иудеев). Ср. «Иудейская война», II, 8, 9, § 146 и 1QS VI, 6.

страняется и на некоторые детали, как, например, некоторые санитарные правила [17]; 4) наконец, сходные черты наблюдаются также в области идеологии. Так, например, учение ессеев о роке (εἱμαρμένη) является не чем иным, как эллинизированной формой кумранского учения о предопределении, о котором подробно говорилось выше. Напомним также о сохранившемся у Филастрия наименовании ессейского вождя homo justus — «справедливый человек», напоминающем «справедливого учителя» кумранцев. Что касается обычая ессеев произносить на рассвете утреннюю молитву солнцу, что справедливо связывали с вавилоно-персидскими истоками ессейства, то хотя такой обычай в Уставе не предусмотрен [18], но одно место из Гимнов (XII, 4—7) заставляет предполагать у кумранцев сходный круг идей, связанных с восходящим солнцем. Характерно, что в отрывке из кн. Тайн солнце названо «Установленным порядком мира» (tkwn tbl; I, 6—7), что вполне соответствует воззрениям «сынов света».

В кумранских рукописях, правда, не упоминается название «ессеи», но следует, по-видимому, согласиться с предположением проф. Георга Куна, что так называли членов секты люди, стоявшие вне ее общин. Крайне любопытно, что в новозаветных произведениях, в которых часто и всегда в полемическом тоне говорится о фарисеях и саддукеях, также ни разу не встречается название «ессеи». Это можно объяснить близостью авторов раннего ядра новозаветных сочинений к ессейской идеологии. В этой связи нельзя не отметить, что в новозаветных сочинениях также нигде не встречается термин «христиане» и «христианство», который впервые появляется в сочинениях античных авторов (Тацит, Плиний Младший, Светоний).

Вместе с тем можно указать и на ряд существенных расхождений. Наличие частной собственности, рабства и торговли в общине, представленной Дамасским докумен-

---

[17] Ср. выше (стр. 66) сообщение Р. де Во о найденном в 11-й пещере железном топорике, служившем, по-видимому, для тех же санитарных целей, о которых сообщает Флавий в рассказе о ессеях и их быте.

[18] Ипполит в своем сообщении опускает этот рассказ Флавия о солнечном культе в утренних молитвах ессеев.

том, никак не может говорить о близости между этой общиной и ессеями Филона, Плиния и Флавия. Различно и отношение к браку и жертвоприношениям. Что касается последних, то кумранская община, несомненно, ближе к ессеям Флавия, нежели к ессеям Филона. Различие наблюдается также в том, что кумранцы не признавали дуализма тела и души, а исходили из их единства. Но возможно, что в этом вопросе мы имеем дело не с подлинными взглядами ессеев, а с тенденциозной попыткой Флавия сблизить их с эллинами. Показательно, что Ипполит, расходясь в этом вопросе с Флавием, говорит, что ессеи верили не только в бессмертие души, но и в воскресение тела, что сближает их с кумранскими воззрениями. Заслуживает внимания и то, что у ессеев Флавия и Филона жрецы не играют такой определяющей роли, как в кумранской общине. Наконец, у ессеев в описании Филона и Флавия нет той мессианско-эсхатологической направленности, которая столь характерна для кумранской общины. Расхождения касаются и деталей. Так, например, Филон сообщает как характерную для ессеев черту — их особую заботу о стариках. В кумранском же тексте «Двух колонок» слабые и немощные старики вовсе не допускаются в общину.

Учитывая, что известия Филона и Флавия относятся к ессеям, проживавшим во всех частях страны, а также тенденцию этих авторов к изображению обобщенной картины, мы вправе предположить, что кумранская община принадлежала к одной из ветвей ессейского движения. В этом нас особо убеждает вышеприведенное, правда краткое и попутно сделанное, но очень важное свидетельство Плиния Старшего о ессеях, проживавших на северо-западном побережье Мертвого моря в районе Энгади, т. е. в том именно месте, где находилась кумранская община. Вряд ли может быть случайным такое точное совпадение свидетельства Плиния о географическом местоположении ессеев у Плиния с археологическими данными. Как было указано, с сообщением Плиния о ессейской общине, проживавшей среди пальм, согласуются также данные новейших археологических раскопок оазиса Айн Фешхи.

Относительно имеющихся различий следует помнить, что сведения о ессеях у античных авторов даны статически, применительно к I в. н. э., в то время как кумранские

рукописи, по-видимому, отражают совершенно естественную и закономерную эволюцию этой секты на протяжении более двухсотлетнего периода ее существования. В настоящее время все бо̀льшее число исследователей проникается мыслью, что ключом для решения всей проблемы является выявление эволюции и фаз развития кумранской общины. Однако пока, насколько известно, общую картину этой эволюции попытался наметить один только Милик. В приложении к своей монографии 1957 г. Милик выделяет четыре этапа в развитии общины: 1) период «ортодоксального ессейства» (около 172—134 гг. до н. э.), характеризующийся процессом формирования общины и поселения ее в Кумране; 2) период наибольшего процветания общины, длившийся от правления Иоанна Гиркана I до Ирода I, т. е. 134—37 гг. до н. э. (соответствует археологическому периоду Iб). Этот период характеризуется приливом в общину большого числа фарисеев, в результате религиозных гонений Иоанна Гиркана I, и соответственно появлением «фарисейских нюансов» кумранского «ессейства»; 3) «иродианский» период в развитии ессейства, непродолжительный по времени (около 40—4 гг. до н. э.) и недостаточно ясный по своему содержанию. Между прочим, Милик высказывает предположение, что главной причиной ухода из Кумрана было не землетрясение 31 г. до н. э., а парфянское нашествие около 40 г. до н. э., во время которого кумранский центр был разрушен, сожжен и вследствие этого покинут его обитателями; 4) четвертая и последняя фаза в развитии кумранской общины (4 г. до н. э. — 68 г. н. э.) связана, по мнению Милика, с зелотской направленностью кумранских ессеев (essénisme à empreinte zélote) [19]. Подготовка к войне с «киттиим» — римлянами была связана с возникновением таких документов, как свиток «Войны» и медные свитки.

Как признает сам Милик, его реконструкция истории кумранской общины носит сугубо гипотетический характер. Наблюдения Милика представляют безусловный интерес, хотя в его реконструкции недостаточно учитывают-

---

[19] Гипотезу зелотского происхождения кумранских рукописей и отождествления кумранской общины с зелотами энергично разрабатывает Сесиль Рот. См. С. Roth. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Tel-Aviv, 1958; ср. его же. Why the Qumrân Sect Cannot Have Been Essens. RQ, 1959, 1, № 3, p. 417—422.

ся социальные аспекты возникновения и развития ессейского движения вообще, кумранской общины в частности.

В начале настоящей главы было отмечено значение вопроса о ессеях в связи с проблемой происхождения христианства. Остановимся вкратце лишь на одном из аспектов этого вопроса. После 70 г. н. э., т. е. после иудейской антиримской войны, в Трансиордании оказалась группа иудео-христиан [20], называвшихся «эбионим» (т. е. «бедные»), учение которых нашло свое отражение в так называемых «Псевдоклементинах». Согласно этому учению, бог создал две силы в мире: Христа и Дьявола. Христос—олицетворение царства будущего, Дьявол—царства настоящего. При этом Христос не является божеством, не рожден в результате непорочного зачатия, как евангельский Иисус, а занимает ранг высшего из архангелов, «князя света». В каждом из поколений Христос и Дьявол имеют на земле своих пророков, соответственно истинного и ложного. В частности, Иисус был истинным пророком, а Павел—ложным. Внутренняя жизнь иудео-христианских групп в Иордании характеризуется строгим соблюдением иудейских законов (таких, как обрезание и празднование субботы) и в то же время решительным осуждением храмовых жертвоприношений. Эбиониты, как и ессеи, практиковали ежедневные ритуальные омовения, но уже знали также первичное крещение в христианском значении этого обряда. Священная трапеза эбионитов сводилась к причащению хлебом и водой, вместо вина. Согласно Епифанию, у эбионитов существовала общность имущества, но эта практика не нашла своего отражения в «Псевдоклементинах» [21]. К этому надо добавить такие

---

[20] Евсевий («Церковная история», III, 5, 2—3) сообщает, что бежавшие в заиорданскую Пеллу иудео-христиане, отказавшиеся принимать участие в антиримской войне, сделали это «по указанию бога».

[21] Возможно, что в известной евангельской притче (Матфей 19, 16 сл.), в которой Иисус говорит богатому юноше: «Если хочешь быть совершенным, пойди продай свое имущество и отдай бедным (δὸς πτωχοῖς)... и следуй за мной» (21), имеется в виду не благотворительность, а вступление в общину «бедных». Характерно, что непосредственно за этим местом и в связи с ним следуют знаменитые сентенции о богачах, которым труднее войти в царство бога, чем верблюду (может быть, правильнее было бы читать «канату») пройти через игольное ушко (23—24).

аналогичные кумранским явления, как новициат, строгое соблюдение тайны общины, противопоставление себя иерусалимскому жречеству и т. д. Таковы основные черты верований и обрядов заиорданских иудео-христиан [22]. Уже давно было обращено внимание на сходство ряда моментов учения эбионитов и ессеев. При этом предполагалось, что ядро эбионитов составили бежавшие после разгрома восстания ессеи. Иудео-христианская группа эбионитов считалась посредствующим звеном между ессейством и христианством. После открытия кумранских рукописей некоторые ученые, в первую очередь Тейхер, стали отождествлять кумранскую общину, также называвшую себя «эбионим» и «общиной бедных», с иудеохристианской сектой эбионитов. В частности, в кумранском «учителе праведности» Тейхер видит Иисуса, в «нечестивом жреце»—апостола Павла [23]. Более осторожные исследователи (например, Гульман и Шепс) считают, что заиорданские эбиониты лишь генетически связаны с кумранской средой, а Фитцмайер допускает лишь возможность влияния кумранской общины на эбионитов. Таким образом, мы видим, что изучение кумранской общины и сопоставление ее с ессеями неизбежно приводит также к вопросу о связи между кумранской общиной и нарождавшимся в I в. н. э. христианством. К рассмотрению этого вопроса мы сейчас обратимся.

---

[22] J. A. Fitzmyer. The Qumrân Scrolls, the Ebionites, and thier Literature. В сб.: «The Scrolls and the New Testament», ed. by K. Stendhal. N. Y., 1957, p. 208—231 и 292—293. Ср. J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme Paris, 1957, p. 117—120.

[23] Работы Тейхера остаются мне пока недоступными. См. указ. выше работу Фитцмайера.

Глава пятая

КУМРАНСКИЕ РУКОПИСИ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

Вновь открытые рукописи поставили перед наукой ряд важных и сложных проблем самого различного характера. Из этих проблем наибольшее внимание привлек вызвавший сенсацию вопрос о возможной связи между кумранскими рукописями и ранним христианством. Сразу же после появления в 1950 г. первой публикации комментария на кн. Хабаккука французский ученый, профессор Сорбоннского университета А. Дюпон-Соммер утверждал, что кумранские рукописи знаменуют собой начало целого «каскада революций» [1] в изучении Библии. «Галилейский учитель (т. е. Иисус Христос.— *И. А.*),— писал Дюпон-Соммер,— в том виде, в каком он выступает перед нами в новозаветных писаниях, является во многих отношениях поразительным перевоплощением учителя справедливости» [2].

Слухи о находке рукописей и археологических материалов, якобы дающих исторические сведения о «самом Христе», получили широчайший резонанс и проникли в популярные органы печати. В известном английском журнале «The Illustrated London News», в номере от 3.IX 1955 г. была опубликована статья археолога Хардинга, одного из руководителей раскопок Хирбет Кумрана, в которой он, между прочим, писал: «Иоанн Креститель почти наверняка был ессеем и должен был заниматься и работать в этом помещении... Многие ученые полагают, что сам Христос также занимался с ними в течение некоторого времени. Если это было так, тогда это маленькое

[1] A. D u p o n t-S o m m e r. Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1950, p. 117.
[2] Там же, стр. 121.

строение представляет собою нечто уникальное, ибо только оно из всех иорданских древностей осталось неизменным и было неизвестно до сих пор. Это те самые стены, на которые он смотрел, те самые коридоры и помещения, через которые он проходил и в которых пребывал, и они снова появились на свет приблизительно через 1900 лет». Редакция журнала сообщает, что из всех опубликованных в этом журнале археологических статей ни одна не привлекла к себе такого внимания читателей, как статья Хардинга. Идя навстречу желаниям читателей, редакция в номере от 2.XI 1957 г. снова поместила материалы о Хирбет Кумране под таким сенсационным заголовком: «Место, где были написаны и укрыты библейские рукописи Мертвого моря и где, может быть, занимались Христос и Иоанн Креститель: руины Хирбет Кумрана, снятые с воздуха, с детальным их описанием».

Еще до появления этой статьи на одном публичном диспуте в США профессор Фримантель поставил вопрос: нельзя ли предположить, что «загадочные» годы жизни Иисуса Христа (от 12 до 30 лет), о которых в евангелиях ничего не сообщается, Иисус провел в Кумранском монастыре? Митрополит Афанасий утверждал даже, что находящимся в его распоряжении свитком книги пророка Исайи (из первой пещеры) пользовался... сам Иисус Христос. На этом основании первоначальная цена свитков повысилась до миллиона долларов.

Нетрудно себе представить, какое огромное место занял этот вопрос в специальной исторической и богословской литературе. Действительно, в течение нескольких лет в разных странах мира появилась буквально лавина статей и книг, в которых разгорелись страстные споры представителей противоположных мнений. Ведь благодаря случайной находке Мухаммеда Диба на поверхность снова всплыл один из наиболее животрепещущих вопросов истории христианства — вопрос о его происхождении и его источниках. Нет никакой возможности в рамках краткого обзора рассмотреть все высказанные мнения. Приведем лишь некоторые, как нам представляется, наиболее характерные.

По мере публикации новых текстов и их последующего исследования все больше увеличивался фактический материал, позволяющий сближать кумранские рукописи

с новозаветной литературой. Мнение, высказанное А. Дюпон-Соммером, было поддержано и развито группой ученых и публицистов, которых на Западе называют «радикалами» или «агностиками».

Известный исследователь кумранских рукописей Миллар Бэрроуз следующим образом характеризует отношение «радикалов» к новым находкам: «Существует мнение, что история Христа и его спасительный подвиг являются просто повторением того примера, который можно найти в рукописях Мертвого моря. Насколько мне известно, ни один компетентный ученый не высказал это в такой именно категорической форме, но это можно заключить на основании отдельных утверждений. Именно эта мысль в наибольшей мере привела в смущение верующих и восхитила неверующих» [3].

Каковы же конкретно те взгляды, которые высказываются радикалами? Пожалуй, наиболее отчетливо они сформулированы Эдмундом Вильсоном. Э. Вильсон полагает, что цивилизация извлечет огромную пользу, если возникновение христианства можно будет понять «просто как эпизод в истории человечества, а не как догмат и божественное откровение» [4]. Рукописи Мертвого моря позволяют это сделать. Кумранский монастырь, т. е. центральное строение Кумрана, «может быть, даже в большей мере, чем Вифлеем или Назарет, является колыбелью христианства» [5]. По мнению Аллегро, Кумран был ессейской колонией, явившейся местом деятельности Иоанна Крестителя [6] и возникновения христианства. «Теперь, — говорил Аллегро, — представляется вероятным, что церковь восприняла образ жизни секты (т. е. кумранской общины. — *И. А.*), ее устав, многие из ее доктрин и, несомненно, значительную часть фразеологии, которой изобилует Новый завет» [7]. Примерно такого же взгляда

---

[3] M. Burrows. More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958, p. 64.

[4] E. Wilson. The Scrolls from the Dead Sea. N. Y., 1955, p. 108.

[5] E. Wilson. Указ. соч., стр. 129.

[6] J. Allegro. The Dead Sea Scrolls. 1956, p. 163—165.

[7] J. Allegro. In «The Radio Times», 13.I 1956, p. 9. Цит. по F. F. Bruce. Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. London, 1956, p. 126; ср. J. Allegro. The Dead Sea Scrolls, p. 134—162.

придерживается А. Дэвис[8]. Отождествляя, как и большинство современных исследователей, кумранскую общину с ессеями, А. Дэвис полагает, что община, создавшая кумранские рукописи, напоминает раннехристианскую секту. Кумранская община является, по его мнению, той средой, в которой должно было возникнуть христианство.

Высказывания зарубежных радикальных ученых вызвали резкую реакцию богословов-ортодоксов и клерикалов различных стран. В такой интерпретации характера и содержания рукописей Мертвого моря усмотрели подрыв основного тезиса христианской церкви о божественности Христа, о беспрецедентности «откровения». Мысль о том, что новые рукописи могут в какой-то мере отклонить претензии церкви на абсолютную оригинальность Христа и его учения и показать, что многие христианские идеи были заимствованы из учения безвестной секты, существовавшей задолго до Христа и в том самом районе, где, согласно евангельскому преданию, проповедовал Иоанн Креститель и крестился сам Христос, — сама эта мысль не могла не привести клерикалов в смущение. Волнующий христианских теологов вопрос в связи с кумранскими рукописями хорошо выразил Дэвис в заглавии заключительного параграфа своей книги: «Заключение: Выигрывает ли от этого религия или теряет? (Conclusion: Is it loss or gain for religion?)»[9].

Ватикан начал с того, что признал исследование свитков опасным для католической веры и попытался предотвратить их изучение[10]. Однако позднее Ватикану, очевидно, пришлось изменить свое отношение к кумранским рукописям, что нашло, между прочим, выражение в приобретении Ватиканом свыше 50 фрагментов. Прогрессивный итальянский ученый проф. А. Донини сообщает: «Среди упорного молчания итальянских ученых, продолжающих рассматривать эти темы как некий заповедник экклезиастического мира, время от времени со страниц крупных газет и иллюстрированных еженедельников подают свой го-

[8] A. P. Davies. The Meaning of the Dead Sea Scrolls, N. Y., 1956.

[9] A. P. Davies. Указ. соч., стр. 131.

[10] См. E. Arbez. Much is Still Obscure. «The New Republic». California, 9. IV 1956, p. 14—16.

лос ученые и журналисты—клерикалы: их очень тревожит, как бы изучение найденных текстов не потрясло коренным образом установившееся представление об истории ранних христианских общин» [11]. Многие теологи стремятся умалить и свести на нет обнаружившиеся сходные черты между ранним христианством и одним из его предшественников — кумранской общиной. Необходимо было оградить и уберечь церковное учение от этого неожиданного удара, вырыть и углубить пропасть, отделяющую христианство от его предшественников. Ирландский профессор теологии Кевин Смит не без раздражения пишет: «Не очень давно «Золотая ветвь» [12] объявила, что христианство не что иное, как амальгама или отклик на все мифы от Полинезии до самоедов. Несколько позднее «эсхатологисты» сказали нам, что Иисус не что иное, как апокалиптический призрак или видение «апокрифической» школы. Д-р Бультман возвестил недавно, что христианство представляет собою экзистенциализм плюс смесь восточных гностических мифов. Лишь несколько лет тому назад Би-Би-Си сообщало по радио, что христианство не что иное, как эллинистический миф об умирающем боге. А теперь оказывается, что христианство — не что иное, как иудаизм кумранской секты. Все это весьма просто, потому что при большом желании и при малой доле научной методики Новый завет или по крайней мере часть его можно истолковать и свести к большинству религиозных чаяний человечества. Тем не менее *исключительность* (разрядка моя. — *И. А.*) христианства во всей его целостности, вся его сущность и сила воздействия была предвидена лишь израильскими пророками. И даже они только страстно стремились узреть христианство, но так и не увидели его» [13].

В начале 1956 г. руководящая газета Ватикана «Osservatore Romano» выступила с большим заявлением относительно находки кумранских рукописей, в котором

---

[11] См. статью А. Донини. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождеиие христианства. ВДИ, 1958, № 2, стр. 116. Там же указание иа источники.

[12] Автор имеет в виду знаменитое сочииеиие Д. Фрезера, «Золотая ветвь» (имеется русское издание 1928 г.).

[13] K. Smith. The Dead Sea Scrolls and the Messiah. «Studies. An Irish Quarterly Review». Dublin, Spring 1956, p. 14.

объявляются неприемлемыми какие бы то ни было «объяснения» и «выведение» христианства из ессейства [14].

Характерен такой пример. В 1958 г. в органе Ватикана «Civiltà cattolica» появилась полемическая статья члена ордена иезуитов Пьетро Боккаччо, направленная против итальянского профессора-коммуниста Амброджо Донини, в связи с опубликованной им в 1957 г. в «Rinascita» статьей «Еврейские рукописи Мертвого моря и происхождение христианства». В своей статье Боккаччо заявляет, что в лагере богословов не только нет «никакого страха, но, напротив, господствует радость по поводу скорого опубликования всех текстов» [15]. Однако все аргументы П. Боккаччо в полемике с А. Донини сводятся к простому повторению церковных догматов. Так, вынужденный признать сходство между кумранским и евангельским учителями, Боккаччо уверяет, что Иисус превосходил кумранского учителя в божественном авторитете [16]. В то время как вера в кумранского учителя не могла спасти его последователей, Иисус был спасителем потому, что он сам был богом.

Вопреки свидетельствам кумранских текстов (1Q p. Hab. V, 9—10), Боккаччо отрицает факт мучений, которым подвергся преследуемый учитель. Но, продолжает Боккаччо, если даже на секунду допустить распятие учителя, то оно не было искуплением, как в случае с Христом. Подобно Карминьяку, Боккаччо толкует текст Дамасского документа (VI, 8—11) таким образом, что в нем не идет речь об учителе. Но, опять-таки, заключает Боккаччо, если бы и была о нем речь, то воскресение учителя еще не наступило, в то время как воскресение Христа имело место.

К таким же догматическим, т. е. антинаучным, доводам обращается и Михаил, епископ Смоленский и Дорогобуж-

---

[14] W. Brant. Wer war Jesus Christus? Stuttgart, 1957, 265. Кстати, сам автор этой книги также полагает, что рукописи Мертвого моря не способны изменить наше представление о Христе.

[15] P. Boccaccio. Il cristianesimo e la comunità di Qumrân «Civiltà cattolica», 1958, 109, 611 n.

[16] При этом Боккаччо приводит такой, например, «аргумент» (стр. 612): превосходство Иисуса дало ему основание сказать: «Я путь, истина и жизнь», чего кумранский учитель про себя сказать не мог!

ский, в статьях о кумранских находках [17]. Так, например, сопоставляя приводимую в евангелии от Луки (I, 67—79) молитву св. Захария, отца Предтечи, и текст из заключительного гимна в Уставе (XI, 15—17), епископ Михаил замечает: «Параллелизм мыслей и даже грамматических построений этой молитвы и гимна св. Захария говорит сам за себя». Этот параллелизм епископ без всяких оснований объясняет тем, что, «исполнившись... духа святого (Лука, I, 67) и говоря по внушению свыше, св. Захарий мог употреблять в своей вдохновенной речи отдельные, знакомые ему и ранее и вполне уместные в данном случае образы и выражения»[18]. Допуская возможность контакта между Иоанном Крестителем и Кумраном, епископ Михаил постулирует выход Крестителя из кумранской общины, намеревавшегося, говоря словами Бэрроуза, «вступить на путь независимого пророческого служения»[19]. Признавая множество совпадений между кумранскими ессеями и христианством, епископ Михаил для объяснения прибегает к надуманному доводу: «господь (т. е. Иисус Христос.—*И. А.*) для достижения этой же цели употреблял в своей речи и те выражения и словосочетания, которые вырабатывались в общине ессеев и сделались достоянием более или менее широких кругов. А впоследствии по примеру своего божественного учителя поступали и его апостолы, также иногда пользовавшиеся принятыми у ессеев оборотами речи для выражения своих мыслей... Смущаться некоторой необычностью этих выводов не следует: придя в наш земной мир, сын божий благоволил беседовать с людьми на понятном для них языке» [20]. Но даже и такие весьма надуманные доводы смущают других богословов, пытающихся полностью оторвать Христа от ессейской среды. Так, например, Жан Даниелю, профессор истории христианства Католического института в Париже, признавая принадлежность Иоанна Крестителя к

---

[17] «К десятилетию открытий иа берегах Мертвого моря» в «Журиале Московской Патриархии», 1958, № 12, стр. 54—61; «Иоаии Креститель и общииа Кумрана», там же, 1958, № 8, стр. 65—72.

[18] ЖМП, 1958, № 8, стр. 66.

[19] ЖМП, 1958, № 8, стр. 71. Ср. F. F. Bruce. Qumrân and Early Christianity. NTS, 1956, II, N 3, p. 189.

[20] ЖМП, 1957, № 12, стр. 63.

кумранской среде и массовое обращение ессеев в христианство после 70 г. н. э., в то же время считает, что «сам Христос был чужд ессейскому миру» [21]. Осторожнее, но в том же духе высказывается в своей последней монографии М. Бэрроуз [22].

Чем больше обнаруживается конкретных заимствований христианством у своих предшественников, чем меньше оригинального оказывается в различных аспектах христианского учения, организации и религиозной практики, тем больше обнажаются последние «твердыни» — безапелляционные и не подлежащие обсуждению церковные догматы. Вот почему против «наивного взгляда, будто христианство теряет в новизне своих идей, терминов и практики» выступают многие теологи-ортодоксы. Так, например, Амос Вильдер возражает против логической предпосылки post hoc ergo propter hoc («после этого — значит вследствие этого»), т. е. против мнения, что раз Христос жил после кумранского «учителя», следовательно, христианство вытекает из учения последнего. «Такого рода логика,— говорит Вильдер,— вообще наиболее опасная, так как в столь «остром» предмете, каким является религия, всегда находятся те, кто готов использовать любой предлог для нанесения удара по своим противникам» [23]. Даже такой в высшей степени компетентный исследователь, как английский семитолог и библеист Раули, заявляет, что рукописи Мертвого моря ничего не дают для изучения раннего христианства: «Предположение, что свитки могут доставить нам какое-либо свидетельство о природе раннего христианства, является фантастичным... Эти рукописи не могут быть с достаточным основанием (intelligently) использованы ни для христианской, ни для антихристианской пропаганды» [24]. В приведенных выше высказываниях, как правило, не дается никакой аргументации. В сущности, сторонники негати-

---

[21] J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. Paris, 1957, p. 122.

[22] M. Burrows. More Light on the Dead Sea Scrolls, p. 107.

[23] A. N. Wilder. Widen our Picture of Judaism. «The New Republic», 9.III 1956, 16.

[24] H. H. Rowley. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. London, 1957, p. 30—31.

вистской позиции в вопросе о возможности сравнительного изучения кумранской и раннехристианской идеологии и практики, и не нуждаются в аргументации [25]. В самом деле, если христианство от начала до конца является божественным откровением, то нет никакой надобности в каких-либо внешних источниках и свидетельствах для подтверждения этого беспрецедентного феномена, постигаемого не умом и благодаря фактам, а одной лишь слепой верой. Приведенные мнения представляют, однако, интерес в том отношении, что такой резко негативный подход к кумранским рукописям сам по себе настораживает и лишний раз показывает важность и необходимость углубленного и объективного их изучения для выяснения истины. Показательна тенденция некоторых теологов подчеркивать значения одних лишь библейских рукописей кумранской библиотеки и умалять значение небиблейских рукописей для изучения вопроса о возможных связях первоначального христианства с кумранской идеологией и практикой.

Промежуточную позицию между «радикалами» и клерикалами-ортодоксами пытаются занять ученые так называемого «либерального» направления, как их называют в кумрановедческой литературе. В отличие от «ортодоксов», пренебрегающих всякими внешними и новыми свидетельствами, способными пролить свет на «таинство» возникновения первых христианских общин, «либеральные» ученые и теологи, напротив, тщательно изучают рукописи Мертвого моря в плане их возможных связей с возникавшим тогда христианством. Исходя из предпо-

[25] Отрицающие какую-либо связь между христианством и Кумраном приводят, например, такой «аргумент»: если бы Иисус был доступен кумранским общинникам, они бы его распяли, как это сделали иерусалимские иудеи (E. Stauffer. Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer. Stuttgart, 1957, S. 18). Встречаются, конечно, и более серьезные возражения. Так, например, Р. Мэрфи пытается показать, что теология Нового Завета, особенно четвертого евангелия, полностью отличается от теологии кумранских рукописей и что положение и значение учителя в кумранской общине отличается от положения и значения Иисуса для церкви. Однако и Мэрфи, отрицая какую-либо близость в доктрине, вынужден признать, что в «вопросах организации церковь могла быть кое-чем обязана секте (т. е. кумранской общине. — *И. А.*)» (R. E. Murphy. The Dead Sea Scrolls and the Bible. 1956; цит. по H. H. Rowley. JSS, 1957, II, N 3, p. 300).

сылки, что «христианство не могло возникнуть из вакуума», сторонники «исторического» подхода призывают к спокойному изучению фактов для установления социальной и религиозной атмосферы возникновения христианства. В то же время полемическое острие их исследований направлено не столько против ортодоксального, сколько против «радикального» направления. «Либералы» стремятся совместить историчность христианства, допускающую научно устанавливаемых предшественников, с незыблемостью и неколебимостью церковного постулата о его происхождении. Весьма отчетливо эту мысль выразил один из наиболее видных востоковедов Уильям Фоксвелл Олбрайт. В своем выступлении в 1956 г. на специальном совещании, посвященном кумранским проблемам, Олбрайт заявил: «Мы вынуждены сейчас признать в качестве исторического факта, что многое из религиозной практики первых христиан новозаветного века было заимствовано из соответствующей практики ессеев. В особенности это верно относительно организации раннехристианских общин с тенденцией к общинной собственности, со следами управления двенадцати избранных и т. д.»[26] В статье, помещенной в «Геральд Трибюн Бук Ревью» от 15.VI 1958 г., Олбрайт писал, что «в настоящее время, действительно, все христианские ученые за исключением ограниченной группы ортодоксов признают важность принципа исторической последовательности». В то же время в уже названной речи на совещании Олбрайт заявил, что «это открытие вообще не в состоянии изменить наши общие христианские верования, а способно лишь расширить представление об исторических условиях» возникновения христианства. Аналогичную позицию занимают и другие видные ученые, которые в своих конкретных палеографических и текстологических исследованиях и своими раскопками добились ценных и выдающихся результатов.

[26] W. F. Albright. Not Likely to Change Beliefs. «The New Republic», 1956, p. 20. В речи по радио от 10.II 1957 г. Олбрайт заявил: «Мы видим в некоторых отношениях удивительное сходство между очищением или искуплением водой у ессеев и началом баптизма в случае с Иоанном Крестителем, точно так же как поразительное совпадение общинной трапезы хлебом и вином с христианской евхаристией» (цит. у S. Zeitlin. The Idolatory of the Dead Sea Scrolls. JQR, 1958, 48, N 3, p. 274).

Так, Фрэнк Кросс считает, что кумранская ессейская община — предшественник христианских организационных форм и религиозных концепций, что Иоанн Креститель был посредником между Кумраном и христианством. В своей последней монографии, изданной в 1958 г., Кросс пишет: «В известном смысле первоначальное христианство является продолжением общинной и апокалиптической традиции» [27] хасидеев и ессеев. В то же время Кросс выступает против заключения «наивных людей», будто установленные параллели показывают, что ессеи предвосхитили христианство, его институты и учение и что, следовательно, христианство теряет право претендовать на божественное происхождение. По мнению Кросса, научно устанавливаемая преемственность Христа и его связь с прошлым не противоречат христианской доктрине откровения. «Одним словом,—заключает Кросс в другой работе,—можно с уверенностью утверждать, что никакой новый исторический свет, исходящий от свитков, не может сделать парадокс о воплощении ни более ни менее правдоподобным, ни более ни менее уязвимым» [28].

Таким образом, ученые «либерального» направления охотно признают преемственную связь христианства с предшествующими ему известными религиозными движениями, отмечают «удивительное совпадение» идеологии и организации кумранской общины и раннехристианских общин; однако принципиально новое качество христианства, по их мнению, заключается в том, что оно, в отличие от всех предшествующих течений, было освящено божественной личностью его основателя Иисуса Христа [29]. По мнению У. Браунли, откровение вовсе не было статичным явлением, а напротив, характеризуется динамикой, развитием. Сходство между некоторыми идеями Нового завета и ессеев показывает, что последние были провиденциальными предтечами прихода Христа в мир. Поэтому, считает Браунли, новые открытия не могут изменить основы христианской доктрины, но проливают свет на практику и жизнь раннехристианских общин. «Я глубоко убежден,— говорил М. Бэрроуз,— что

---

[27] F. M. Cross. The Ancient Library of Qumran. N. Y., 1958, p. 148.

[28] F. M. Cross. «The New Republic», Apr., 1956, p. 19.

[29] Ср. F. F. Bruce. Указ. соч., стр. 190.

историческое явление бога в Иисусе из Назарета должно быть краеугольным камнем любой веры, если она действительно христианская»[30]. «Нет оснований приходить из-за этого (т. е. из-за сходства между кумранской общиной и ранним христианством. — *И. А.*) в смятение, как будто бы оригинальность Иисуса и божественный авторитет христианства подвергаются опасности таким признанием»[31].

Оказывается, что новым и целиком оригинальным являются не учение христианства и его историческая роль, не социальные принципы, социальная организация и повседневная религиозная практика раннехристианских общин, а только божественная личность Христа, его спасительный подвиг придают христианству его новую сущность[32]. Мы видим, следовательно, что, когда речь идет о божественной сущности основателя христианства, теологи всех направлений в равной мере стремятся оградить и защитить непререкаемость церковных догматов. Само собою разумеется, что догматизм и приверженность слепой вере ничего общего с наукой не имеют. Все это показывает, какую важность приобретает объективное научное исследование проблем, связанных с новооткрытыми рукописями и их взаимоотношениями с нарождавшимся христианством. Попытаемся в самых общих чертах познакомиться с сущностью этого вопроса.

Прежде чем перейти к рассмотрению фактического материала, необходимо хотя бы в самых общих чертах остановиться на некоторых методологических и принципиальных предпосылках такого рассмотрения. Бесспорным и общепринятым в марксистской науке является положение, что христианство представляет собой качественно новое явление в истории древнего мира вообще, в истории древних религий в частности. Новое это заключается в том, что христианство пришло на смену религиям отдельных племен, народов и государств и, разрушив социальные, этнические и государственные перегородки, впервые в истории человечества стало религией

[30] M. Burrows. More Light on the Dead Sea Scrolls, p. 55.
[31] F. F. Bruce. Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. London, 1956, p. 132.
[32] Ср. K. Stendhal. The Scrolls and the New Testament. Introduction and Perspective. N. Y., 1957, p. 17.

всемирной, претендующей на общечеловеческий характер и значение. И только в качестве таковой христианство могло стать религией Римской мировой державы.

Однако универсальной мировой религией христианство стало отнюдь не сразу после своего возникновения. Христианство проделало долгий, сложный и противоречивый путь развития. В самых общих чертах можно постулировать три этапа его развития: 1. Период возникновения в I в. н. э. в виде множества иудейских сект, часто враждовавших между собой, как в Палестине, так и вне ее — в Сирии, Малой Азии, Египте, Греции, Риме[33]. 2. Переходный период (II—III вв. н. э.), в течение которого христианство широко распространялось, и при этом изменялся этнический и социальный состав христианских общин, трансформировалась их идеология, дополненная эллинистическо-иудейской и греко-римской философией. По своей социальной и идейной сущности христианство превратилось в мировую религию. Важнейшую роль в этом процессе сыграло развитие мифа о Христе, как о сыне бога и о воплощении бога, явившегося в мир, чтобы перестроить его на новых началах. 3. Наконец, третий этап (IV в. н. э.) превращение христианства в государственную религию Римской империи.

Здесь не место входить в рассмотрение общих социально-политических и идеологических предпосылок возникновения христианства. Эти вопросы подробно освещаются в известных трудах Ф. Энгельса, а также в работах историков-марксистов А. Б. Рановича[34], А. Робертсона[35], С. И. Ковалева[36], Я. А. Ленцмана[37]. В связи с кумранскими рукописями нас здесь интересует проб-

[33] Ср. Тацит. Анналы, VI, 44: «Виновник этого имени Христос был в правление Тиберия казнен прокуратором Понтием Пилатом, и подавленное на время суеверие вырвалось снова наружу и распространилось не только по Иудее, где это зло получило начало, но и по Риму... (...non modo per Judaeam originem eius mali, sed per urbem etiam...)».

[34] А. Б. Ранович. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941.

[35] А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1956 (2-е изд.—1960).

[36] С. И. Ковалев. Основные вопросы происхождения христианства. «Ежегодник музея истории религии и атеизма». 1958, II, стр. 3—25.

[37] Я. А. Ленцман. Происхождение христианства. М., 1958.

лема взаимоотношения зарождавшегося христианства с одной из иудейских сект, прежде всего в плане места и времени его возникновения, а также выяснение сходства и различия в быте и идеологии кумранской общины и раннехристианских общин.

Причина возникновения христианства в недрах иудейства заключается в том, что из религий всех народов, населявших Римскую империю, только иудейская монотеистическая религия претендовала на всемирный, универсальный характер Яхве—некогда племенного бога. Однако непреодолимое противоречие, присущее иудейской религии,—универсализм Яхве, с одной стороны, и тезис об избранничестве одного народа, с другой,—делало иудейскую религию в целом неприемлемой для той всемирно-исторической задачи, которая объективно стояла перед римским миром: увенчать мировую империю мировой религией.

Принципиально новым в христианстве было то, что зародилось оно и возникло как религия эксплуатируемых и угнетенных бедняков, рабов и вольноотпущенников. Уже в этом качестве религии социальных низов первоначальное христианство заключало в себе те элементы, которые позднее позволили ему превратиться в мировую религию. Разумеется, конкретно-исторический ход этого процесса был намного сложнее, богаче и противоречивее, чем может показать какая бы то ни было схема.

Степень изученности этих трех фаз в развитии христианства не одинакова: лучше всего известен и документирован третий, последний этап; значительно хуже по характеру источников изучен второй этап; совсем плохо, ввиду отсутствия достаточного количества современных источников, мы осведомлены о первом этапе, о самом процессе возникновения христианства. Между тем ключ к пониманию всей последующей эволюции христианства и познанию его сущности лежит также в раскрытии конкретно-исторического процесса происхождения христианства. На важность этой задачи неоднократно обращал внимание Энгельс в специальных работах по истории раннего христианства. Так, в работе «Бруно Бауэр и раннее христианство» (1882) Энгельс писал: «С религией, которая покорила Римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью ци-

вилизованного человечества, нельзя разделаться просто, объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо сперва суметь объяснить ее происхождение и ее развитие из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»[38]. При этом, как известно, Энгельс наметил основные пути конкретного исторического исследования этой чрезвычайно сложной и запутанной проблемы. Напомним относящиеся сюда основные мысли Энгельса. Что касается места и времени возникновения христианства, то Энгельс, в полном согласии с источниками, указал на Палестину как на место, и на середину I в. н. э. как на время возникновения христианства. В работе «Книга откровения» (1883) Энгельс писал: «Христианство, как и всякое крупное революционное движение, было порождено массами. Оно возникло в Палестине, причем совершенно неизвестно, каким образом (разрядка моя.— *И. А.*); это было время, когда новые секты, новые религии, новые пророки появлялись сотнями. Фактически христианство возникло стихийно, просто как результат взаимных влияний наиболее развитых из этих сект и было впоследствии оформлено в доктрину с примесью умозрений александрийского еврея Филона, под сильным последующим влиянием учения стоиков»[39]. В другой своей работе «К истории раннего христианства» (1894—1895) Энгельс полемизирует с Бруно Бауэром, согласно которому «местом зарождения новой религии являются не Галилея и Иерусалим, а Александрия и Рим»[40].

---

[38] К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, М., Госполитиздат, 1955, стр. 151.

[39] Там же, стр. 160.

[40] Там же, стр. 249. После указанной цитаты Энгельс переходит к подробному анализу «Откровения», созданного в малой Азии и являющегося древнейшим из дошедших до нас памятников христианской литературы. Завершая этот анализ, Энгельс пишет (там же, стр. 262): «Таково было христианство, насколько оно нам известно, созданное (в подлиннике: «beschaffen» — *И. А.*) в Малой Азии, в его главной резиденции около 68 года». Эта характеристика Энгельса относится не к христианству в целом, а лишь к его малоазийской разновидности, нашедшей свое отражение в книге «Откровения». О зарождении христианства в Палестине говорит в одной из своих последних работ и С. И. Ковалев. См. С. И. Ковалев. Основные вопросы происхождения христианства. «Ежегодник Музея истории религии и атеизма». 1958, II, стр. 15—16.

Энгельс не соглашается с Бруно Бауэром и относительно времени возникновения христианства. Принимая мнение Бруно Бауэра, первого серьезного исследователя греко-римских элементов христианства (т. е. чисто греческих и греко-римских элементов, «которые и проложили для христианства путь к превращению его в мировую религию»)[41], что христианство уже в качестве мировой религии нельзя рассматривать как целиком импортированное из Иудеи, Энгельс тут же возражает ему против искусственного отнесения возникновения христианства и новозаветной литературы к более позднему времени. Энгельс при этом указывает: «Конечно, Бауэр, как и все, кто борется с закоренелыми предрассудками, хватил в этом деле через край. Чтобы установить на основании также и литературных документов влияние Филона и особенно Сенеки на возникающее христианство, а новозаветных писателей представить настоящими плагиаторами упомянутых философов, Бауэру пришлось отнести возникновение новой религии на полсотни лет вперед, отбросить противоположные сообщения римских историков и вообще позволять себе большие вольности в изложении истории. По его мнению, христианство как таковое возникает только при Флавиях (т. е. в 69—96 гг. н. э.— *И. А.*), а новозаветная литература — только при Адриане, Антонине и Марке Аврелии (т. е. в 117—180 гг. н. э. — *И. А.*). Вследствие этого у Бауэра исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний об Иисусе и его учениках; эти сказания превращаются в легенды, в которых внутренние фазы развития и духовная борьба внутри первых общин переносятся на более или менее вымышленные личности»[42].

В связи с этим возникает вопрос и об отношении Энгельса к датировке различных слоев новозаветных произведений. Как известно, наиболее ранним христианским произведением, еще не оторвавшимся от иудейства, Энгельс считал «Апокалипсис» или «Откровение» Иоанна, который он, вслед за Ф. Бенари, датирует не позднее января 69 г. н. э.[43] Что касается остальных ново-

---

[41] К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, стр. 248.
[42] Там же, стр. 249.
[43] См. Ф. Энгельс. Книга откровения (там же, стр. 162—164); Ф. Энгельс. К истории раннего христианства (там же, стр. 259—263).

заветных сочинений, то Энгельс считал, «что евангелия и Деяния апостолов представляют собой поздние обработки теперь утерянных писаний, слабое историческое ядро которых в настоящее время уже стало неузнаваемым под легендарным покровом; что даже два так называемых «подлинных» (по Бруно Бауэру) послания апостолов являются или более поздними писаниями, или в лучшем случае измененными посредством вставок и добавлений обработками старых произведений неизвестных авторов, — это в настоящее время могут еще отрицать только профессиональные теологи или другие заинтересованные историки» [44]. В то же время, отмечая установленные новозаветной критикой Тюбингенской школы и Бруно Бауэром условные границы, между которыми «лежит действительная истина», Энгельс писал: «Можно ли ее (т. е. действительную истину.—*И. А.*) установить при нынешних данных, весьма сомнительно. Новые находки, в особенности в Риме, на Востоке и прежде всего в Египте дадут по этому вопросу гораздо больше, чем какая угодно критика» [45]. Это предсказание Энгельса начинает сбываться. Полвека спустя после того, как были написаны эти строки, одновременно и в Египте, и у берегов Мертвого моря были обнаружены документы, освещающие историю гностического христианства II в. н. э. и историю иудейских сект II в. до н. э. — I в. н. э. Не может быть никакого сомнения в том, что сам факт находки рукописей, принадлежавших оппозиционной секте, жившей в период возникновения христианства, a priori должен привлечь к себе внимание с точки зрения их возможных взаимосвязей с нарождавшимся христианством. Вопрос, следовательно, заключается сейчас в том, проливают ли кумранские рукописи новый свет — и в какой мере они его проливают — на самый загадочный, невыясненный и в то же время узловой вопрос о конкретно-историческом процессе становления христианства и его первых шагах.

К сожалению, до сих пор, если не считать обзорных работ К. Б. Старковой, А. П. Каждана, Г. М. Лившица и статьи проф. А. Донини, не появилось ни одного марк-

---

[44] К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии стр. 263, ср. стр. 253 сл.
[45] Там же, стр. 249 (разрядка моя. — *И. А.*).

систского исследования, специально посвященного проблемным вопросам кумранских рукописей. Помимо статей названных авторов, имеются лишь попутные замечания и соображения, вскользь высказанные в отдельных работах.

Прежде чем перейти к обзору высказанных мнений, необходимо вкратце остановиться на работе акад. Р. Ю. Виппера. По непонятным причинам покойный акад. Р. Ю. Виппер в опубликованной им в конце 1954 г. книге «Рим и раннее христианство» ни одним словом не упомянул о кумранских находках. Однако представляет несомненный интерес и заслуживает упоминания трактовка, данная Р. Ю. Виппером ессеям как одним из важнейших предшественников христиан. Для того чтобы лучше понять точку зрения Р. Ю. Виппера относительно ессеев, необходимо напомнить, что он предложил свою периодизацию истории раннего христианства. Христианство I в. н. э., т. е. периода оформления христианской религии, Р. Ю. Виппер предлагает называть «временем предшественников христианства», а термин «раннее христианство» — сохранить для христианства II в. н. э. Из этой периодизации вытекает и его определение связи между ессеями и христианством. «Сходство между эссенами и христианами, — говорит акад. Р. Ю. Виппер, — не есть сходство между двумя одновременно и параллельно существующими направлениями. Это — сходство двух поколений, сходство между отцами и детьми, или, вернее, между дедами и внуками» [46]. В другом месте Р. Ю. Виппер говорит, что «в числе наиболее видных предшественников должны быть признаны эссены» [47]. Поскольку многие данные говорят в пользу того, что кумранская община была одной из разновидностей ессеев, можно распространить высказанное акад. Р. Ю. Виппером мнение о ессеях в связи с формировавшимся христианством и на кумранцев.

Английский исследователь-марксист Робертсон в книге «Происхождение христианства», вышедшей в 1953 г. и переведенной на русский язык в 1956 г., безоговорочно

---

[46] Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство, стр. 86.

[47] Там же, стр. 85.

отождествляет кумранцев с ессеями (см. стр. 78, 84—85, 124 и др.). Что касается взаимоотношений ессеев с христианством, то А. Робертсон говорит: «Многое из того, что мы читали о ессеях, странно напоминает нам раннее христианство» (стр. 78), и далее: «Назареи (т. е. первые христиане, «последователи Иоанна и Иисуса».— *И. А.*), вероятно, откололись от ессеев» (стр. 130). Итальянский ученый-марксист, исследователь истории религии, проф. А. Донини в недавно переведенной у нас статье «Рукописи Мертвого моря и происхождение христианства» [48] идет еще дальше и прямо заявляет: «Здесь (т. е. в кумранских рукописях. — *И. А.*) перед нами — один из самых резких качественных переходов (скачков) во всей истории еврейства: иными словами, мы уже оказываемся в плоскости ярко выраженной христианской идеологии» (стр. 128). По мнению проф. А. Донини, кумранские рукописи дают недостающее звено в цепи событий, приведших к становлению христианства.

В более осторожной и общей форме высказывает свое отношение к рассматриваемому нами вопросу А. П. Каждан: «Древнееврейская религия, особенно же учение эссенов, оказали большое влияние на формирование христианской морали и на сложившийся вскоре миф о Христе» [49]. В своем обзоре, посвященном открытию кумранских рукописей, А. П. Каждан пишет, что образ «учителя справедливости», бытовавший у ессеев «задолго до того времени, к которому традиция относит рождение мифического Христа», был заимствован ранними христианами. При этом А. П. Каждан выступает против преувеличения значимости кумранских рукописей для истории возникновения христианства. «Мы не можем, — говорит А. П. Каждан, — выводить христианство из эссенства. Здесь не было простой филиации идей». Кумранские рукописи «лишь уточняют наши сведения о некоторых явлениях в жизни иудейского сектантства и в становлении раннего христианства» [50].

---

[48] ВДИ, 1958, № 2, стр. 114—131.

[49] А. П. Каждан. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957, стр. 103.

[50] А. П. Каждан. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. «Вопросы истории религии и атеизма». 1956, 4, стр. 312—313.

В статье «Основные вопросы происхождения христианства» проф. С. И. Ковалев пишет: «Правда, у некоторых иудейских сект, например, у ессеев, существовал потребительский коммунизм. Однако у нас нет никаких оснований считать ессеев прямыми предшественниками христиан в идеологическом и организационном отношениях, что делает Р. Ю. Виппер» [51]. А в статье «Находки в районе Мертвого моря и миф об Иисусе Христе», напечатанной в газете «Вечерний Ленинград» от 3.I.1959 г., С. И. Ковалев писал: «Самое большее, о чем можно говорить, это о том, что ессеи (т. е. кумранцы.— *И. А.*) были одними из предшественников христиан, причем далеко не единственными». Я. А. Ленцман в вышедшей в 1958 г. книге «Происхождение христианства» писал, что в образе кумранского «наставника справедливости» «содержится наиболее важный элемент легенды об Иисусе, но без каких-либо других признаков христианства» (стр. 112—113). Что касается кумранского Устава, то, по мнению Я. А. Ленцмана, «этот документ во всех своих положениях совпадает с тем, что древние писатели сообщают нам об ессеях, но не имеет ничего общего с ранним христианством» (стр. 112). В то же время, сравнивая идеологию и быт христианских общин Малой Азии по «Откровению» с данными кумранских рукописей, Я. А. Ленцман находит коренные расхождения между ними, но также и ряд сходных черт (стр. 133—134). «В настоящее время,— говорит Я. А. Ленцман,— вряд ли кто-либо из серьезных исследователей считает, что кумранские свитки являются христианскими памятниками» (стр. 111). Наконец, К. Б. Старкова в предисловии к ее переводу текста Устава пишет: «Как бы ни был узок круг влияния кумранцев, влияние это несомненно существовало, и в свете его более ясным представляются истоки зарождения христианства и возникновения христианской литературы» [52].

В нашу задачу не может входить сколько-нибудь подробное рассмотрение и анализ всех приведенных выше

[51] «Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР». 1958, II, стр. 18—19.

[52] К. Б. Старкова. Устав для всего общества Израиля в конечные дни. «Палестинский сборник», 1959, 4 (67), стр. 23.

высказываний, тем более, что они даны в самой общей форме. Нам необходимо рассмотреть вопрос, в какой мере фактический материал позволяет производить сближение и сопоставление кумранских рукописей с новозаветной литературой и к какому результату приводит такое сравнение.

Основаниями для сопоставлений являются прежде всего хронологическая близость и совпадение территории кумранской общины и нарождавшихся раннехристианских общин, этническое тождество, близость социальных принципов, организационной структуры и внутренней жизни, сходство ряда теологических доктрин. Обращает на себя внимание также совпадение многих специфических терминов и целых фраз, которыми выражаются сходные принципы религиозной системы. Правда, следует оговорить, что на данной стадии изученности кумранских текстов и при спорности датировки отдельных произведений новозаветной литературы[53] нам придется оперировать ими как целым, сознательно отстраняя вопрос о слоях и датировке тех и других текстов. При этом следует учесть, что чем позднее датируются привлекаемые к сравнению новозаветные тексты, тем более показательно и убедительно обнаруживаемое сходство, свидетельствующее о живучести традиции, и тем понятней расхождения. Известно, что новозаветные сочинения в том виде, в каком они дошли до нас, отражают различные стадии и противоположные тенденции в развитии раннего христианства от его возникновения и до завершения редакции новозаветного канона. Что касается кумранских рукописей, то при всей спорности их датировки, решающим является археологически устанавливаемый факт их укрытия в 68 г. н. э. Следовательно, они были созданы бесспорно раньше новозаветных сочинений.

Переходя к выяснению черт сходства между идеологией и практикой кумранской общины, нашедших свое отражение в Уставе, и раннехристианских общин, следует прежде всего остановиться на вопросе о социальных принципах этих организаций. Как известно, в многократно изменявшихся и редактировавшихся канонических ново-

---

[53] Новозаветные произведения создавались в разное время и датируются от середины I в. н. э. до середины II в. н. э.

заветных сочинениях тщательно вытравлялись слои, отражавшие социальные принципы и строй первоначальных христианских общин. Социальная этика новозаветных сочинений в том виде, в каком они дошли до нас, сводится к проповеди благотворительности и милостыни как основных социальных принципов, к оправданию и закреплению имущественного и социального неравенства. В этом и заключается классовая сущность христианства, которая позволила ему превратиться из религии социальных низов в идеологическую опору последовательно и рабовладельческого, и феодального, и капиталистического общества. И хотя нам сейчас почти ничего не известно о строе первоначальных христианских общин, мы можем заключить на основании отдельных следов, сохранившихся даже в тщательно «отредактированных» новозаветных сочинениях, что в этих общинах господствовали отношения, основанные на коллективизме и общности имущества. Так, в Деяниях апостольских сообщается, что «все же верующие были вместе и имели все общее, и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (II, 44—45); и далее: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (IV, 32, 34—35). Выше уже говорилось об участи, постигшей Ананию и его жену Сапфиру, скрывших от общины вырученную при продаже их имущества сумму (V, 1—10). Согласно евангельским рассказам, основное требование, которое Иисус предъявлял к желавшим стать «совершенными» и следовать за ним, был отказ от собственности (Матф. 19, 21; Марк 10, 21). «Не можете служить (букв. «быть в рабстве») богу и мамоне», — требовал Иисус от своих последователей (Матф. 6, 24). Кстати, употребленное евангелистом арамейское слово «мамона» (mamona, в греческой передаче — μαμωνᾶς) — имущество, богатство, деньги — ни разу не встречается в Библии. Впервые оно появляется в «Премудростях» Бен-Сиры и Мишне. Зато мы встречаемся с этим словом в кумранских рукописях.

В еще большей мере эти коллективистские отношения нашли свое отражение в раннехристианских апокрифических сочинениях, не включенных в евангельский канон. Характерна ожесточенная борьба, которую вели отцы церкви II—III вв. н. э. против еретических христианских групп, проповедовавших полную общность имущества и возврат к образу жизни первых христианских общин. В более поздней христианской традиции сохранились интересные воспоминания о социальных отношениях, царивших в раннехристианских общинах. Вот что сообщает, например, константинопольский епископ Иоанн Златоуст, живший в конце IV и начале V в., об «ангельском строе» (πολιτεία ἀγγελική) первых христианских общин: «Тогда был вырван корень всех зол... деньги они отвергли... не было холодных слов «мое» и «твое». Поэтому веселие было за столом. Имущие не стали бедными после раздачи имения, ибо они получали из общего достояния все, в чем нуждались, бедные же перестали быть бедными». Даже, принимая во внимание риторические преувеличения знаменитого христианского оратора, безнадежно призывавшего воскресить старые порядки («как много выше могла бы стать для богатого и бедного радость жизни, если бы мы пожелали восстановить этот порядок»), мы все же можем предполагать, что реминисценции Златоуста отражают определенное ядро достоверной исторической традиции.

В этой связи следует также вспомнить о резких обличениях богатства и богатых, встречающихся, например, в одном из наиболее ранних соборных посланий, а именно в послании Иакова: «Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды?» (2, 6, ср. 1—5), или — «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас...» [54] (5, 1 сл.). Подобного рода обличительство хорошо объясняется социальной сущностью раннего христианства как религии бедных и обездоленных. Кроме того, не следует также забывать об общих литературных источниках этого обличительного пафоса — творениях Исайи, Амоса, Михея и др. Тем не менее, сходство между кумранской общиной и раннехри-

[54] Ср. приведенную выше (стр. 30) цитату из кн. Еноха. Предполагают, что послание Иакова возникло в кругах палестинско-иудейского христианства.

стианскими общинами во многих других аспектах — не только в области «философии нищеты» — позволяет усматривать в такой близости социальных концепций не только результат общих факторов, действовавших в аналогичных исторических условиях.

Известная общность социальных принципов дополняется некоторыми сходными чертами организационной структуры и внутренней жизни раннехристианских общин и Кумранской общины [55]. Как это видно из Учения двенадцати апостолов, или «Дидахе», одного из наиболее ранних произведений христианской литературы, во главе христианских общин находились «учители» и «пророки», к которым позднее присоединились «епископы», т. е. надзиратели (ср. кумранский термин mĕbaqqēr) и «диаконы» (XV, 1—2).

Особое значение имеет сходство таких центральных обрядов, какими являются баптизм у кумранцев и крещение у христиан. Сущность самого обряда баптизма выражена в словах пророка Иезекииля (36, 25—26): «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь... и дам вам сердце новое, и дух новый вложу в вас...» Вода здесь рассматривается как средство очищения. Кумранцы, как и Иоанн Креститель, внесли в понимание обряда новое, а именно обязательное и безусловное требование предварительного покаяния и внутреннего очищения (об этом обряде у сторонников Иоанна Крестителя см. Флавий, «Древности...», XVIII, 5, 2, § 117). В то время, как в кумранской общине ритуальные омовения были постоянными и повседневными обрядовыми действами, в христианских общинах крещение впоследствии превратилось в формальный однократный акт таинства крещения, богословски связанный с образом умершего и воскресшего Христа. Последний исследователь этого вопроса Отто Бетц [56] по-

---

[55] Так, например, термин rabbīm, которым обозначаются полноправные члены общины, как нам уже известно, буквально означает «многие» или «множество». Аналогичным греческим термином обозначается в Новом завете собрание членов раннехристианских общин οἱ πολλοί и τὸ πλῆθος (Деяния апостольские, IV, 32; VI, 2, 5 и XV, 12, 30). Обращает также на себя внимание, что число членов кумранской коллегии двенадцати совпадает с числом апостолов Христа.

[56] O. Betz. Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in Neuen Testament. RQ, 1958, t. 1, N 2, p. 213—234.

лагает, что кумранцы вплотную подошли к «христологии» крещения, но остановились перед нею, так как им не хватало веры в смерть и воскресение Христа. Связь обряда крещения с Христом появилась позднее в результате развития и усложнения обряда, с первоначальным ядром которого мы, по-видимому, сталкиваемся в учении ессеев, у Иоанна Крестителя (по Флавию) и в кумранских рукописях.

В связи с баптизмом необходимо остановиться на вопросе об Иоанне Крестителе, упоминаемом как в евангелиях, так и Иосифом Флавием (в подлинности этого места у Флавия в науке нет сомнений). Многие, даже весьма осторожные исследователи считают возможным говорить чуть ли не о принадлежности Иоанна Крестителя к кумранской общине, во всяком случае о тесных связях и контактах между ними [57]. Доказать это в настоящее время невозможно. Однако в пользу этого говорит ряд обстоятельств. Так, местом проповеди Иоанна называется Иудейская пустыня (Матф. 3, 1), в частности, северо-западное побережье Мертвого моря; ср. также эпизодическую связь Иисуса с Иудейской пустыней (Матф., 4, 1; Иоанн, 11, 54). И евангельский Иоанн Креститель, и кумранский Устав одинаково обосновывают свою деятельность в пустыне ссылкой на одно и то же место из кн. пророка Исайи (40, 3): «Глас вопиющий: в пустыне приготовьте путь бога, выравняйте в степи путь для бога нашего» (ср. Матф., 3, 3 и Устав VIII, 13—14 и IX, 19—20). Сообщения Флавия и евангелий об Иоанне Крестителе свидетельствуют о сходстве в самой общей форме эсхатологических представлений кумранской и раннехристианских общин.

Следующим важным моментом являются общие трапезы. Для кумранской общины совместные трапезы, как об этом свидетельствуют и археологические данные и Устав, были повседневным явлением, характерной чертой быта, естественно вытекавшей из общности имущества и труда. Другой чертой кумранских трапез было благословение жрецами хлеба и вина. Значительно менее ясным

---

[57] Так, например, по мнению Браунли и Брюса, Иоанн Креститель — персональное связующее звено между ессейским и христианским движениями. Согласно Луке (3, 2—4), Иоанн Креститель воспитывался в пустыне.

представляется в настоящее время вопрос о «мессианской трапезе», мотив «тайной вечери», для рассмотрения которого требуется предварительное опубликование всех текстов, особенно из четвертой пещеры. Как бы то ни было, присутствие на трапезах мессии, как об этом сообщает текст «Двух колонок», придает трапезе мистическую окраску, что отчасти напоминает христианско-мессианскую трапезу. Однако, по существу, хотя кумранская трапеза с ее обрядом благословения и отличается от повседневного иудейского обычая, еще в большей мере она отличается от будущего христианского таинства евхаристии. О последнем мы читаем, например, в евангелии от Луки следующее: «И взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело мое, которое за вас предается; сие творите в мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря, сия чаша есть новый завет в моей крови, которая за вас проливается» (22, 19—20). Само собою разумеется, что в кумранском обряде благословения хлеба и вина нет еще намека на мотив «искупления кровью», столь характерный для христианской евхаристии. Показательно, что в Учении двенадцати апостолов хлеб и вино также еще не символизируют тело и кровь Христа, а являются выражением общей трапезы членов христианских общин.

Однако в этих общинах происходил отчетливо улавливаемый процесс превращения совместных коллективных трапез в сакральный, мистический ритуал, копирующий «тайную вечерю» Христа. Это особенно ясно видно, например, из первого послания к коринфянам: «Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковью божиею и унижаете неимущих?.. Ибо я от самого господа принял то, что и вам передал, что господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите и едите, сие есть тело мое, за вас ломимое... Посему, братья мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома...» (I Кор. XI, 20—24 и 33—34). Возможно, что кумранский обряд занимает промежуточное место между иудейским обычаем благословения хлеба и

вина и христианской евхаристией. Вопрос этот требует специального изучения с привлечением всего известного сравнительного материала относительно этого обряда на Востоке. Можно указать на некоторые другие, правда, второстепенные черты сходства, как, например, запрет клятв (ср. Матф., 5, 33—37).

Весьма важным является сопоставление основных положений религиозно-богословского учения кумранской общины и раннего христианства. Выше мы говорили об основополагающих сторонах религиозной философии кумранской общины — учения о дуализме (света и тьмы, добра и зла и т. д.) и предопределении. Известно, что дуалистическая доктрина была распространена среди раннехристианских общин. Жозеф Милик обратил внимание на то, что раздел о двух путях в «Дидахе» (I, 1 сл.), с которым почти дословно совпадает послание Варнавы, является, в сущности, переводом отрывка о «двух духах» из Устава III, 13—IV, 1. Отголосками этих дуалистических мотивов противопоставления света—тьме, правды—лжи, божественного духа — духам заблуждения, сынов света — сынам тьмы, детей бога—детям дьявола и т. д. изобилуют и новозаветные писания, в особенности же приписываемые Иоанну (ср., например, «дух истины и дух заблуждения» в первом посл. Иоанна IV, 6). Но и в посланиях, приписываемых Павлу, мы находим ту же дуалистическую концепцию. Так, во втором послании к коринфянам мы читаем: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? [58] Или какое соучастие верного с неверным?» (II Кор. 6, 14—15).

Одной из наиболее важных черт сходства является эсхатологическая концепция ожидания «конца времени», мессианистические чаяния, независимо от различий в трактовке самого образа мессии. Однако в отличие от кумранских рукописей, в которых кульминация и финал извечной борьбы двух противостоящих друг другу сил света и тьмы, добра и зла, царства бога и царства дьявола находятся в будущем, в новозаветной литературе победа в этой космической борьбе уже одержана. Так, в

---

[58] Βελίαρ; в других рукописях читается Βελίαλ.

первом послании Иоанна сказано, что «для сего-то и явился сын божий, чтобы разрушить дело дьявола» (3,8) или — «тьма проходит, и истинный свет уже светит» (2,8).

Как известно, дуалистическое учение неразрывно связано с учением о предопределении, нашедшим свое яркое выражение и в кумранских документах, и в Новом завете (см., например, Ефес. I, 9, 11). Согласно новозаветному учению, все было предопределено богом и воля его возвещена через пророков, начиная от Моисея. Предопределена была также смерть Христа: «Бог же как предвозвестил устами своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деяния апост., 3, 18). В евангелии от Луки прямо говорится: «Впрочем, сын человеческий идет по предназначению (κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται)» (Лука, 22, 22).

Мы уже видели, что учение о дуализме и предопределении естественно влечет за собой и учение об избранничестве. В самом деле, если мир был извечно разделен на два враждующих лагеря, если вековая борьба между ними и победа света над тьмой заранее предопределены, то предопределена и принадлежность людей к тому или иному лагерю. Действительно, указание на это мы встречаем в ряде мест Нового завета. Так, например, в первом послании Иоанна говорится: «Всякий, рожденный от бога, не делает греха, потому что семя его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от бога» (3, 9). В следующем стихе говорится о «детях божьих и детях дьявола» (3, 10). Эта концепция нашла свое отражение также и в терминологии: кумранцы называли себя «избранниками бога» (bḥyry'l — 1Qp. Hab. X, 13); точно так же и христиане называли себя «избранниками бога» — ἐκλεκτοὶ θεοῦ (см. послание к римлянам 8,33; к колоссянам 3,12; к Титу 1,1). Отсюда вытекает и неизбежность победы «детей бога» над «духами заблуждения»: «Дети, вы от бога и победили их» (посл. Иоанна, 4,4). Следует отметить, что многочисленные точки соприкосновения между новозаветными сочинениями, приписываемыми Иоанну (так называемое четвертое, несиноптическое евангелие и послание Иоанна), и кумранской литературой дали толчок для нового изучения и пересмотра вопроса о времени возникновения четвертого евангелия (или «евангелия от Иоанна»). На этом основании такие, на-

пример, известные кумрановеды, как Фрэнк Кросс и Джон Аллегро, сделали далеко идущий вывод, что евангелие от Иоанна из наиболее «эллинского» по своему духу становится наиболее близким к «духу Кумрана» и из наиболее позднего по времени своего составления становится одним из наиболее ранних новозаветных сочинений. Аллегро утверждает, что «отныне Иоанн не может более рассматриваться как наиболее эллинский из евангелистов, его «гностицизм» и весь круг его идей вытекает из иудейского сектантства, коренящегося в палестинской почве, а его материал должен быть признан основанным на ранних слоях евангельской традиции»[59]. Разумеется, для окончательного подтверждения этих важных и интересных выводов требуются дальнейшие исследования.

Мы не можем остановиться здесь на всех возможных сопоставлениях и сравнениях между кумранской и христианской идеологиями. Отметим еще лишь две-три сходные черты, представляющие, на наш взгляд, интерес и заслуживающие внимания. Известно, что одним из основных и в то же время оригинальных положений христианского учения является предписание не отвечать злом на зло (ср. хорошо известное место у Матфея 5,39): «А я говорю вам: не противься злому»). Указание на это мы встречаем и в кумранском Уставе: «Я никому не воздам злом, а добром преследую ('rdp) мужа, ибо богу (принадлежит) суд над всем живым, и ему принадлежит воздаяние»[60] (1QS X, 17—18). Точно так же другой кардинальный принцип христианского учения, необходимо вытекающий из учения о предопределении: «Да будет воля твоя», находит себе, по-видимому, параллель в том же Уставе: «И все сделанное с ним он возжелает (одобрит) в добровольном предании себя и, кроме воли бога, ничего не

---

[59] J. Allegro. The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Christianity. N. Y., 1958, p. 128. Такого же взгляда придерживается и Фрэнк Кросс. Это подтверждается также находкой в Египте папирусного фрагмента евангелия от Иоанна, датируемого началом II в. н. э. Составлено оно, таким образом, раньше, ибо потребовалось определенное время, пока оно оказалось в папирусном списке в Египте. См. C. H. Roberts. An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library. Manchester, 1935. Ср. Я. А. Ленцман. Происхождение христианства. М., 1958, стр. 50.

[60] Ср. известное евангельское выражение: «Мне отмщение и аз воздам».

хочет» (1QS IX, 24). Остановимся, наконец, еще на одном примере. Как известно, в послании Иакова выдвинут тезис о приоритете «дела», т. е. исполнения «закона»: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?... Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (2, 14, 26). Несомненным представляется, что этот тезис «вера без дел мертва», полемичен по отношению к одному из основных тезисов павлинистской теологии «спасения через веру» (см. например, Римл., 10, 32). В связи с этим возникает вопрос, не является ли тезис из послания Иакова о приоритете дела отголоском кумранско-ессейских взглядов. В талмудической литературе ессеев называли «купающимися по утру» (ṭwbly šḥryt) и «людьми дела» (ʼnšy hmʻśh). В кумранской литературе критерий «деяний», т. е. исполнения всего предписанного законом, занимает первостепенное место. В Уставе неоднократно предусматривается проверка новичка «по его разуму и по его деяниям» (см., напр., 1QS V, 23; VI, 14, 18); «по его духу и его деяниям» (1QS VI, 17). Ежегодной проверке «духа и деяний их» (1QS V, 24) подвергаются также и полноправные члены общины. Нарушение любого из предписанных законом «дел», как известно, сурово карается, вплоть до исключения из общины. Напротив, в приписываемых Павлу посланиях имеется призыв «не подвергайтесь опять игу рабства» (Галат., V, I), под которым разумеется скрупулезное выполнение иудейского закона. В послании Павла к римлянам тезису Иакова четко противопоставляется противоположный тезис примата веры над делом: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (3,28), или «Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью веры» (4, 13).

В то же время это положение Павла полностью противоречит многочисленным высказываниям, приписываемым синоптическими евангелиями Христу, с требованием строго выполнять иудейские законы. Так, например, в евангелии от Матфея сообщается, что Иисус говорил народу и ученикам своим: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи, итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте, по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают» (23, 2—3). В том же

евангелии от Матфея Иисус говорит: «Не думайте, что я пришел нарушить закон, или пророков: не нарушить пришел я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (5, 17—18; ср. Лука, 16—17: см. особенно Матфей 10, 5—6). Представляется поэтому необоснованным мнение тех исследователей, которые сближают «павлинизм» с кумранским учением и противопоставляют ему идеологию раннехристианского окружения Иисуса.

Имеются и другие точки соприкосновения, которые позволяют ставить вопрос о сравнении кумранской и раннехристианской литературы. Как уже отмечалось, в кумранской библиотеке обнаружены произведения с явно выраженной апокалиптической направленностью (Енох, Юбилеи, Завещания и др.). Исследования показали идейную близость этих апокрифов воззрениям и практике кумранской общины. Так, обращает на себя внимание сходство теологических концепций, мессианско-эсхатологических представлений, общность терминологии, совпадение календаря и др.[61] В частности, можно отметить сходство дуалистических учений о «двух путях» и «двух духах». См., например, «Завещание» Ашера 1, 3—5 и Иуды 20, 1. В то же время христианская церковь, очевидно, неслучайно сохранила эти апокрифические сочинения, отвергнутые иудейством. Так, например, уже давно было обращено внимание на тесную связь между новозаветной литературой и Завещаниями двенадцати патриархов. Отмечены и прямые заимствования из этого апокрифа в евангельских текстах, в частности, в нагорной проповеди. В свое время это дало даже повод К. Чарльзу заявить, что апостол Павел, по-видимому, пользовался «Завещаниями» как справочником (Vademecum). Теперь, когда фрагменты «Завещаний» обнаружены среди кумранских рукописей (на языке оригинала), дохристианское происхождение этого произведения не подлежит ни малейшему сомнению и вопрос о взаимоотношении «Завещаний» с христианской канонической литературой приобрел еще большее значение. Приведем

[61] См., например, H. H. Rowley. Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls. London, 1957.

здесь лишь один пример текстуальной близости между «Завещаниями» и евангелием от Матфея.

Завещание Иосифа (1, 5—6)	*Матфей (25, 35—36)*
«Я был продан в рабство, и бог меня освободил; я был пленен, и его сильная рука пришла мне на помощь; я был голоден, и сам бог накормил меня; я был одинок, и бог утешил меня; я был болен, и бог навестил меня; я был в темнице, и мой бог оказал мне милость, я был в оковах, и он освободил меня».	«Ибо алкал я, и вы дали мне есть; жаждал, и вы напоили меня; был странником, и вы приняли меня; был наг, и вы одели меня; был болен, и вы посетили меня: в темнице был, и вы пришли ко мне».

Далее следует отметить, что, хотя этот вопрос также нуждается в дальнейших конкретных и специальных исследованиях, теперь уже не подлежит сомнению, что такие бесспорно раннехристианские сочинения как «Дидахе» (Учение двенадцати апостолов) и «Пастырь» Герма имеют много точек соприкосновения с кумранской идеологией. В частности, на близость «Дидахе» к кумранским рукописям указали уже Милик и другие специалисты, а в советской литературе — Я. А. Ленцман[62]. Таким образом, кумранские находки наиболе отчетливо показали тесную связь, которая существует между иудейской дохристианской апокрифической литературой и новозаветной литературой и позволяет ставить в новой плоскости их сравнительное изучение.

Наконец, о чертах сходства между кумранской и новозаветной литературой говорят и многочисленные совпадения в терминологии и фразеологии. Исследователи обнаружили несколько сот таких совпадений. Приведем лишь несколько примеров.

Как нам известно, в кумранских рукописях община именуется «Новым заветом», resp. «Союзом» (bryt ḥḥdšh). Точно так же именовались раннехристианские общины. Канонизированный свод всех евангельских произведений называется «Новым заветом» — καινὴ διαθήκη. Члены кумранской общины называли себя «сынами света» (bny 'wr) и противопоставляли себя всем стоявшим вне общины—«сынам тьмы» (bny ḥwšk). Точно так же называют себя христиане в евангельских текстах: «сыны све-

[62] Я. А. Ленцман. Происхождение христианства, стр. 167.

та» (υἱοὶ φωτός.—Иоанн, 12, 36; Лука, 16, 8; Фесс., 5, 5), «дети света» (τέκνα φωτός.— Ефес. 5, 8). Лучше всего это противопоставление «сынов света» «сынам тьмы» видно из Первого послания к фессалоникийцам (5, 5): «Ибо все вы сыны света... мы не (сыны) ни ночи, ни тьмы».

В кумранских документах мир вне общины именуется царством тьмы, находящимся под «властью тьмы» (mmšlt ḥwšk. — 1QHod. 12, 5—6). Точно такое же выражение встречается в евангелии от Луки (22, 53), где Иисусу приписываются слова, обращенные к его преследователям: «Теперь ваше время и власть тьмы» (ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους).

Встречающееся в свитке «Войны» (1QM 14,7) выражение «нищие духом» (ʻnyy rwḥ) соответствует хорошо известному евангельскому выражению οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι («нищие духом». — Матф., 5, 3)[63]. Весьма показательно сходство такого, например, встречающегося в Уставе выражения: «Творить истину... и любить всех сынов света» (wlʻśwt ʼmt wlʼhwb kwl bny ʼwr. —1QSI, 5, 9) с евангельским выражением «творящий истину идет к свету» (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς — Иоанн, 3, 21). Выражение «делать (resp. творить) истину»(ποιεῖν ἀλήθειαν) не свойственно греческому языку и является калькой, т. е. буквальным переводом древнееврейского выражения (lʻśwt ʼmt). Специфическое сходство обнаруживают такие, например, выражения: «прилепляться ко всем деяниям добра» (ldbwq bkwl mʻśy ṭwb 1QSI, 5) и κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, т. е. «прилепляющиеся к добру» (Посл. к римлянам, 12, 9) или «духи правды и кривды (букв. «искривления»)» (rwḥy ʼmt wʻwl.—1QS IV, 23) и τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, т. е. «дух истины и дух заблуждения» (I Иоанн 4, 6). Подобного рода примеры могут быть умножены.

Метод цитирования ветхозаветных текстов, принятый в кумранских комментариях, с последующим их истолко-

[63] Если в слове ʻnyy третий знак читать как «вав», а не «йод» (эти знаки слабо дифференцированы в кумранских рукописях), то и в этом случае чтению ʻnwy rwḥ «кроткие духом» можно найти параллель, например, в Матф. (11, 29): «Я кроток» (πραΰς εἰμι) Ср. кумранское выражение «дух кротости» (rwḥ ʻnwh 1QSIV, 3) и евангельское πνεῦμα πραΰτητος, т. е. «дух кротости» (I Коринф. 4, 21, Гал. 6,1).

ванием, чаще всего в эсхатологическом направлении, поразительно совпадает с аналогичным методом, практикуемым в Новом завете. Как отметил Ф. Кросс, подобная эсхатологическая интерпретация ветхозаветных текстов не имеет близких параллелей ни в раввинских толкованиях, ни в филоновских аллегориях.

Сходство наблюдается не только в употреблении одних и тех же терминов и выражений, но также в способе заимствования и интерпретаций ветхозаветных текстов и в построении целых фразеологических комплексов, выражающих сходные идеи. Как было уже указано, пример одинакового использования одного и того же эсхатологического текста из кн. пророка Исайи (40, 3) для обоснования необходимости удаления в пустыню мы находим в Уставе (VIII, 13—14): «По этим установлениям пусть отделятся от поселения людей Кривды, чтобы уйти в пустыню, чтобы проложить там дорогу Яхве, как написано: «в пустыне приготовьте дорогу (Яхве), выровняйте в степи путь для нашего бога» и в известном месте евангелия от Матфея, где в связи с рассказом о начале проповеди Иоанна Крестителя в Иудейской пустыне мы читаем: «Ибо он тот, о котором сказал пророк Исайя: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь богу, прямыми сделайте пути его». Приведем еще один пример аналогичного использования текста Исайи (28, 16): «Поэтому так сказал господь бог (Яхве): я заложил в основании Сиона камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, твердо укрепленный; верующий в него не постыдится». Приведенное место из Исайи внушило авторам кумранского Устава и Первого послания Петра один и тот же круг идей:

1 QS (VIII, 7—9)	*1 Петр. (2, 5—6)*
«Вот стена испытанная, драгоценный краеугольный камень, да не потрясутся его устои и да не сдвинутся со своего места. Чертог святыни святынь для Аарона в знании всего, что относится к Союзу, правосудию и чтобы приносить богу жертву принятным ему духом».	«И сами как живые камни устрояйте из себя дом духовный для священства святого, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные богу, через Инсуса Христа» (далее следует ссылка на текст Исайи 28, 16).

Вряд ли приведенные примеры терминологической и фразеологической близости можно объяснить одной

лишь случайностью. Все это вместе взятое свидетельствует, что авторы раннего ядра Нового завета либо непосредственно были знакомы с кумранской литературой, либо их связывала близкая традиция.

Едва ли не самым важным свидетельством контакта между нарождавшимся христианством и идеологией кумранской среды является кумранская трактовка образа учителя как ожидаемого мессии. Как бы ни рассматривать учителя — как реальное лицо или миф, — в данной связи важно прежде всего то, что члены кумранской общины, верившие в учителя как в пророка, ждали его возвращения. Более того, сама по себе вера в учителя была уже залогом будущего спасения. Нет надобности доказывать, какое значение могла иметь эта вера для формирования мифа о галилейском учителе — воскресшем Христе[64]. Надо ли искать какие-либо далекие и сложные пути и опосредования этого мифа, если тут же, на территории, на которой возникали первые христианские общины, и в столь родственной среде уже в зародыше бытовало верование в ожидаемое возвращение учителя, от которого только один шаг до мифа об уже свершившемся приходе воскресшего спасителя? Правда, этот один шаг весьма важен. Он связан с наделением галилейского учителя чертами воплощенного божества, сына бога и спасителя, без чего христианство не смогло бы стать тем, чем оно стало. Но это очень важное отличие, о котором мы уже неоднократно говорили, является закономерным следствием развития самого мифа и не может умалить значимости одного из его источников.

В этой связи необходимо остановиться еще на одном обстоятельстве. В последнее время появились исследования[65], показавшие, что новозаветное Послание к евреям скорее всего было адресовано близким к кумранской среде кругам. В этом послании, столь отличном по своей направленности от других новозаветных сочи-

---

[64] Характерно, что и Христос в Новом завете называется учителем — ὁ διδάσκαλος. См. например. евангелие от Матфея. 9. II.

[65] Y. Yadin. The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews. Scripta Hierosolymitana, IV («Aspects of the Dead Sea Scrolls»). Jer., 1958, p. 36—55; C. Spicq. L'Epître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les hellénistes et Qumrân. RQ, 1959, 1, № 3, p. 365—390. Ср. D. Flusser. The Dead Sea Sect and Christianity. «Studies in the Dead Sea Scrolls». Jer., 1957, p. 103.

нений, обнаруживаются идеи, близкие к кругу идей кумранских рукописей. По мнению Ядина, послание могло быть адресовано выходцам из Кумрана или родственных общин, которые не могли найти правильного, с точки зрения автора послания, подхода к пониманию личности Христа. Автор послания старается убедить новых, еще недостаточно укрепившихся в своей вере, адептов христианства, что именно Иисус Христос не только осуществил их чаяния, но и превзошел все их прежние ожидания.

Наряду с многочисленными чертами сходства между кумранской и новозаветной литературой можно обнаружить немало различий. Основное и решающее отличие заключается в том, что кумранская община ограничивалась верованием в грядущий приход мессии, в то время как само возникновение христианства связано с верой в уже состоявшийся приход мессии—Христа. Насколько можно судить по опубликованным кумранским документам, выступающий в них мессия еще не наделен специфическими чертами спасителя (хотя верующим в учителя и обещано спасение), в то время как новозаветный Христос прежде всего — избавитель и спаситель мира, пришедший в мир, чтобы жертвенно принять на себя его грехи и своей кровью искупить их. Вполне понятно поэтому, что в кумранских текстах нет даже намека на такие христианские догматы, как воплощение бога в Иисусе, искупление им первородного греха людей, учение о троице.

Одно из наиболее отчетливо выступающих кардинальных отличий заключается в том, что кумранская община была и осталась замкнутой, даже конспиративной организацией, отгородившейся от внешнего мира, полностью ею осуждаемого, и таящей от него свое учение [ср. 1QS IX, 17—18: «Следует скрывать совет учения («Торы») среди людей Кривды, а наставлять знанием правды и справедливого суда избравших правильный путь»]. Отсюда, как было уже указано, вытекает, что замкнутость и обособленность кумранской общины исключала миссионерскую деятельность [66]. Христианство

---

[66] В противоположность этому в евангелии от Марка Христу приписываются следующие слова: «Для того ль приносится свеча, чтобы

же, отделившись от иудейства, стремится, напротив, охватить своей пропагандой весь средиземноморский мир, растворить его в себе, превратиться в универсальную религию, отбросившую племенные и государственные перегородки. Характерно, например, что Иоанн Креститель крестил всех действительно покаявшихся, требуя даже от саддукеев и фарисеев лишь «сотворить достойный плод покаяния» (Матф., 3, 8), в то время как к кумранскому баптизму допускались лишь полноправные члены общины.

К числу важных отличий относится и вопрос об обязательном совместном труде. Как нам известно, и для ессеев, описанных Филоном и Флавием, характерны не только общность имущества и трапез, но и обязательный совместный труд. Этот совместный труд был в значительной мере обусловлен изолированным, «монастырским» образом жизни. Что касается раннехристианских общин, то в дошедших до нас источниках нет никаких указаний на обязательный совместный труд, дополнявший общность имущества.

Кумранский Устав предписывает ненависть ко всем, находящимся вне общины: «Вот правила пути для разумеющего в эти времена, для его любви наряду с его ненавистью, вечной ненавистью к людям погибели в духе тайны» (1QS IX, 21—22). Христианство же провозгласило всеобщую любовь, распространяющуюся и на врагов. Ряд мест Нового завета, где утверждается христианская мораль всеобщей любви, производит даже впечатление специальной полемики с кумранскими положениями. Так, например, в первом послании Иоанна мы читаем: «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает

поставить ее под сосуд, или под кровать? Не для того, чтобы поставить ее на подсвечиик? Нет иичего тайиого, что ие сделалось бы явиым...» (4, 21, 22). Ср. Матф., 10, 27: «Что говорю вам в темиоте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте иа кровлях». Следует, одиако, отметить, что богословов давио уже смущает одио место из того же еваигелия от Марка, в котором Христос сказал своим учеиикам, что только «вам даио зиать тайиы царства божия, а для тех, кто находится вне (ἐκείνοις δέ τοῖς ἔξω; очевидио, вие христиаиских общии? в сииодальиом переводе: «а тем виешиим»), все бывает в притчах» (4, 11).

в свете... а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме...» (I Иоанн, 2, 9—11). Нетрудно заметить, что автор этого отрывка пользуется специфической кумранской фразеологией. Подобной же полемикой с кумранской идеологией любви и ненависти представляется и знаменитое место из нагорной проповеди, в которой предписывается «любите врагов ваших»: «Ибо, если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?.. И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете?.. Итак, будьте совершенны, как совершенен отец ваш небесный» (Матф., 5, 46—48). Показательно, что и в этом месте употреблено выражение τέλειοι = «совершенные» (ср. также Матф., 19, 21), которому полностью соответствует кумранский термин ṫmymym = «совершенные».

Кумранская община, не стремившаяся к всемерному расширению своих рядов, ограждала себя от людей с физическими недостатками и ущербных. Так, в тексте «Двух колонок» говорится: «И каждый пораженный любой человеческой нечистотой пусть не входит в собрание бога. И каждый пораженный этими (недостатками), так что не может занять место среди общества (в общине), и всякий человек с телесным недостатком: с больными ногами или руками, хромой или слепой, или глухой, или немой, или (тот), чьей плоти коснулась порча, так что (это) заметно глазу, или старик, спотыкающийся (настолько), что не может держаться твердо среди общества, эти пусть не приходят, чтобы предстать среди общества именитых людей, ибо святые ангелы в их обществе» (1QSa II, 3—9). Правда, этот текст трактуется как предписание поведения в «последние дни», т. е. перед приходом мессии, а не для повседневной жизни. Но, как сообщил Ж. Милик [67], в неопубликованном еще отрывке Дамасского документа из 4-й пещеры (4QD^{b}), заполняющем, кстати, лакуну в каирском списке CD XV, 15—17, мы читаем: «Люди глупые, безрассудные, бестолковые, сумасшедшие (mšwgh), слепые, калеки (ḥgr), хромые. глухие, несовершеннолетние,—никто из них не вступит в общину, ибо ангелы святые (находятся в ней)». Если мы сравним эти тексты с евангельским предписанием не

[67] J. Milik. Dix ans de découvertes..., p. 76.

звать на обед или ужин братьев, друзей, богатых соседей, а звать нищих и увечных: «Но когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых» (Лука 14, 13), то снова невольно возникает предположение, что цитированный текст евангелия от Луки полемически направлен против кумранской идеологии и практики.

В отличие от кумранской общины, с ее строжайшей дисциплиной, иерархией и субординацией (в Уставе настойчиво подчеркивается: «Пусть слушают малый большого».—1QS V, 23 и VI, 2), в раннехристианских общинах, по крайней мере в момент их возникновения, господствовало большее равенство и равноправие членов. Выраженные черты иерократии также отличают кумранскую общину «цадокитов» от раннехристианских общин, в которых не могло быть засилия жрецов. Не исключена поэтому возможность, что звучащее как социальный протест известное изречение: «Первые да будут последними, а последние да будут первыми» (Матф., 20, 16) можно вместе с Миликом рассматривать и как реакцию против строгой дистанции в кумранской иерархии. Впрочем, цитированное изречение возможно отражает широко распространенную в древнем мире, особенно в Римской империи, практику сатурналий, когда в определенно установленные праздничные дни рабы становились на время господами, а господа — рабами. В то же время мотив сатурналий можно рассматривать как обязательный элемент любых эсхатологических представлений.

Различия между кумранской общиной и раннехристианскими общинами наблюдаются также и в ритуально-обрядовой сфере. Так, например, трудно найти более строгие предписания относительно субботы, чем те, которыми заполнены кумранские документы. Диссонансом с этими строжайшими правилами относительно соблюдения субботнего покоя кажется знаменитая евангельская декларация: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк, 2, 27) [68]. Любопытно в этой связи сопоставить одно место из Дамасского документа, в котором предписывается: «Пусть никто не оказывает в субботу родовспоможение скотине; и если она упадет в

[68] Ср. талмудическую сентенцию: «Суббота отдана вам, а не вы отданы субботе» (Иома, 85[b]).

колодец или яму, пусть не поднимает ее в субботу» (XI, 13—14) с евангельским указанием: «Он же (т. е. Христос. — *И. А.*) сказал им: Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит» (Матф., 12, 11; ср. Лука, 14, 5). И здесь создается впечатление, что указанные евангельские места полемичны по отношению к кумранской ортодоксии.

В вопросе о жертвоприношениях кумранская община занимает двойственную позицию: с одной стороны, как нам известно, она отказалась от официального жертвенного культа в Иерусалимском храме, считая его оскверненным, с другой,— не отказывается от жертвоприношений в храме «в конце дней», когда он очистится от скверны. Тем не менее своим отказом от участия в храмовых жертвоприношениях, а также тем, что она пользовалась календарем, отличным от иудейского, кумранская община резко отделила себя от официального иудейства. Что касается раннехристианских общин, то их решительный отказ не только от храмовых жертвоприношений, но и от жертвоприношений животных вообще и провозглашение задачи создания взамен этого единого «духовного храма» знаменует собой дальнейший серьезный шаг по пути отделения от иудейства. По поводу отказа от жертвоприношений Ф. Энгельс писал, что это «первое революционное (заимствованное у филоновской школы) основоположение христианства...» [69].

Впрочем, после поражения восстания 66—73 гг. и разрушения Иерусалимского храма вопрос о жертвоприношениях потерял свою актуальность.

Мы коснулись далеко не всех черт сходства и различия между кумранской общиной и раннехристианскими общинами. В частности, из-за отсутствия в опубликованных кумранских рукописях сколько-нибудь ясных и определенных указаний относительно социального состава кумранской общины, представленной Уставом, этот важный вопрос не мог быть предметом сопоставления. Но и приведенные данные позволяют поставить вопрос о природе указанных сближений и расхождений. Прежде всего необходимо предостеречь против чрезмерного увлечения элементами сходства, против тенденции выво-

[69] В сб. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. О религии. Ф. Э н г е л ь с. К истории раннего христианства, стр. 251.

дить чуть ли не все раннехристианское движение непосредственно из Кумрана. Это привело бы к повторению досадных ошибок «панвавилонизма», к своеобразному «панкумранизму», от чего справедливо предостерегает лейпцигский профессор Г. Бардтке. В то же время недопустима и другая крайность — игнорирование того, что дают кумранские рукописи для выяснения вопроса о процессе конкретно-исторического становления раннего христианства. От такой крайности должны предостеречь уже отмеченные нами черты сходства. В самом деле, единство места и времени, сходство некоторых социальных принципов и внутренней организации, совпадение многих специфических черт идеологии, верований, повседневных обрядов (особенно баптизм, евхаристические трапезы и отказ от жертвоприношений), связанное со всем этим сходство специфической терминологии,— все это вряд ли могло быть только случайностью или результатом независимого друг от друга параллельного развития. С большей или меньшей вероятностью уже и сейчас можно говорить если не о прямых и непосредственных связях, то, во всяком случае, об опосредствованном воздействии кумранской общины на раннехристианские общины. В порядке рабочей гипотезы можно предположить, что передаточными звеньями между ними могли быть иудео-христианские общины типа эбионитов, с которыми, как нам уже известно, некоторые ученые отождествляют кумранскую общину. Не исключена возможность, что эбиониты были одной из тех иудео-христианских сект, которые испытали на себе прямое и непосредственное воздействие кумранского учения, а, может быть, генетически были даже связаны с Кумраном.

Что касается имеющихся серьезных различий между кумранскими рукописями и новозаветной литературой, то это легко может быть объяснено естественной эволюцией христианства, которое все более отрывалось от раввинистического иудаизма и, распространяясь в иной социальной и этнической среде, обогащалось новыми идеологическими элементами, в частности, из эллинистическо-иудейской философии Филона и греко-римской философской мысли. Христианство во II в. н. э. в ходе своего превращения в мировую религию совершило качествен-

ный скачок. Идеология кумранской общины, всеми своими корнями уходящая в пророческий, ветхозаветный иудаизм, оплодотворенная и взращенная апокалиптически-мессианскими идеями II—I вв. до н. э., представляет собой уже не официальный раввинский иудаизм, но еще и не христианство в том виде, в каком оно выступает перед нами во II в. н. э. В то же время кумранская община, это, очевидно, один из важных элементов, из которых создавалось раннее христианство I в. н. э. Только полное опубликование всех кумранских текстов, тщательное их филологическое исследование и раскрытие всех содержащихся в них сведений, а также привлечение всего необходимого и доступного сравнительного материала позволит поставить во всей их полноте вопросы о соотношении и связи между идеологией и практикой кумранской общины и ранним христианством и, надо надеяться, решить многие из них.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Неожиданная находка кумранских рукописей, доставившая науке новый и важный материал по истории предхристианской Палестины, ставит множество сложных проблем, касающихся иудейского апокалиптического сектантства и возникновения раннехристианской идеологии, истории библейского текста и др. Однако ознакомление с известными в настоящее время документами и археологическими памятниками кумранской общины показывает, что в большинстве случаев окончательные выводы еще преждевременны. Это объясняется, главным образом, тем, что уже опубликованные тексты еще недостаточно изучены, а большая часть найденных рукописей пока еще не опубликована. Достаточно сослаться хотя бы на основной документ общины — ее Устав. Как известно, более десятка фрагментов Устава еще не изданы Совершенно очевидно, что при таком положении никакие окончательные выводы, вытекающие из анализа этого документа, даже с чисто формальной точки зрения не могут считаться правомерными, как бы мало нового ни заключали в себе не изданные еще фрагменты. Между тем, среди тысяч неопубликованных отрывков можно ждать и таких, которые внесут существенное и новое в наши представления о кумранской общине, сложившиеся на основании уже опубликованных текстов. Вот что, например, сообщает о характере неизданных еще рукописей Фрэнк Кросс, один из наиболее компетентных и сведущих специалистов, работающих над дешифровкой и изданием кумранских текстов. «Среди них много таких, которые имеют революционную значимость (of revolutionary import). Те или иные положения, которые в настоящее время приходится устанавливать при помощи

сложных комбинаций из мелких отрывков и клочков источников, утвердятся автоматически, когда перед глазами всех предстанет обширный корпус документов. Некоторые новые документы позволят отмести ряд претенциозных бессмыслиц, заполнивших собою ныне второразрядную литературу о рукописях. Тем самым это избавит серьезных ученых от бремени непрекращающихся споров или, вернее, освободит их для новых дискуссий»[1].

В результате уже проделанной специалистами работы наметились те области научного исследования, которые отныне будут связаны с новыми рукописями.

Значительно обогатилось и получило новый толчок изучение истории библейской и послебиблейской литературы. Как нам уже известно, рукописи библейских книг из пещер Кумрана и Вади Мурабба'ат, выполненные палеоеврейским и квадратным письмом и датируемые IV в. до н. э.—II в. н. э., представлены различными версиями и редакциями: самаритянской, премасоретской, прототипом Септуагинты, редакцией, близкой к масоретской, и смешанными типами. Это неожиданное богатство древних рукописных версий библейских произведений не только отодвинуло в глубь веков древность рукописной традиции Библии (на 13—14 столетий), но и ставит на прочную научную текстологическую основу историю библейского текста и его канонизации. Вместе с тем возникает также вопрос об объективной оценке как положительных, так и отрицательных сторон масоретской редакции. В конечном итоге исследование новооткрытых библейских рукописей ставит перед наукой смелую, но важную задачу восстановления первоначального и подлинного текста библейских книг. Практическим результатом этих исследований, несомненно, явятся новые научные переводы Библии, новые словари и конкорданции[2]. Само собою разумеется, что новому историческому экзамену подвергается вся работа, проделанная библейской критикой за двести лет ее существования.

Кумранские находки библейских текстов лишний раз подтверждают тот неоспоримый факт, что произведения,

[1] F. M. Cross. The Ancint Library of Qumran. N. Y., 1958, p. VII.

[2] Указатели всех мест, где встречается каждое слово данного памятника или группы их.

вошедшие в состав Библии, не возникли единовременно в результате божественного откровения, а прошли сложный и длительный путь литературного развития. Эти произведения подвергались значительным изменениям, связанным прежде всего с тенденциозной их переработкой руководящими священническими кругами. Раскрытие идейной и социальной направленности как отдельных библейских произведений, так и их разновременных частей должно осуществляться с помощью методов научного исследования, применяемых к изучению и других литературных и религиозных памятников древнего мира.

Что касается так называемой «послебиблейской литературы», т. е. литературы, развивавшейся начиная со II в. до н. э. и не включенной в канон, то кумранские рукописи не только доставили большое количество новых, до сих пор не известных сочинений, но осветили также время и историческую среду возникновения ряда апокрифических и псевдэпиграфических сочинений (Юбилей, Енох, Завещание 12 патриархов и др.), известных до сих пор лишь по поздним переводам, а теперь обнаруженных в отрывках среди кумранских рукописей на языке их оригинала. Выше отмечалось то значение, которое некоторые из этих апокалиптических сочинений имели для возникновения и развития христианской литературы. Систематическое и углубленное исследование всех взаимоотношений и связей между апокалиптической литературой и кумранскими рукописями, по существу, только начинается [3].

Новый материал, содержащийся в кумранских рукописях, дал сильный толчок для изучения истории древних религий, в первую очередь иудейской и христианской. Что касается христианства, то, как было уже отмечено, кумранские рукописи освещают ту конкретно историческую среду и духовную атмосферу, в которой возникали ранние христианские общины. Впервые почерпнутые из кумранских рукописей сведения об «учителе праведности» должны помочь раскрытию некоторых важных элементов мифа о Христе. Многое, как кажется, следует ожидать от дальнейшего сравнительного изучения

[3] См., например, P. Grelot. L'éschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch. RQ, 1958, I, N 1, fasc. 1, p. 113—131.

кумранских рукописей и раннехристианских апокрифических произведений типа «Дидахе» и «Пастыря» Герма, а также канонических новозаветных произведений. Новый импульс получила также критика новозаветного текста, в частности, вопрос о датировке текстов так называемого «Иоаннова круга». Если нельзя полностью согласиться с проф. Амброджо Донини в том, что кумранские рукописи дают, наконец, недостающее звено в цепи событий, приведших к становлению христианства, то, во всяком случае, весьма вероятным представляется, что рукописи эти доставили одно из существенных звеньев этой цепи.

Как известно, в исследованиях по истории раннего христианства Энгельс показал, что Книга откровения — наиболее раннее из всех новозаветных произведений — еще насквозь иудейское сочинение, что «апокалипсические видения, составляющие почти все содержание Откровения, в большинстве случаев дословно заимствованы у классических пророков Ветхого завета и их позднейших подражателей, начиная с книги Даниила... и кончая «Книгой Еноха» — апокрифической стряпней, написанной по-гречески незадолго до начала нашей эры» [4]. Энгельс отмечает как самое характерное в этой книге, «что автору никогда и нигде не приходит в голову называть себя или своих единоверцев иначе, как—*иудеями*» [5]. Энгельс приходит далее к выводу, что «христианство того времени (т. е. времени написания «Откровения».—*И. А.*), еще не осознавшее само себя, было, как небо от земли, далеко от позднейшей закрепленной в догматах мировой религии Никейского собора; там оно совсем неузнаваемо» [6]. В свете этих мыслей становится понятным то значение, которое Энгельс придавал Книге откровения для изучения «самого раннего христианства». Свое исследование Книги откровения Энгельс заканчивает таким выводом: «...В качестве достоверной картины самого раннего христианства, картины, нарисованной одним из самих христиан, эта книга имеет бóльшую ценность, чем все

[4] Ф. Энгельс. Книга откровения. В сб.: К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, стр. 162.

[5] Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. Там же, стр. 252.

[6] Там же.

остальные книги Нового завета, вместе взятые»[7]. Эти высказывания Энгельса помогают нам правильно оценить значение кумранских рукописей для истории раннего христианства. Кумранские рукописи дают представление о наиболее ранней стадии становления христианства, той начальной ее стадии, которая намного предшествовала христианству времени создания кн. Откровения. Тем самым вскрываются реальные и конкретно-исторические истоки христианства, что наносит новый удар по реакционным церковным учениям. Как мы видели, тезис об «исключительности» христианства и беспрецедентной богооткровенности остается единственным аргументом, к которому прибегают ученые богословы, отрицающие близость между идеологией кумранской общины и ранним христианством. Разумеется, этот важный вопрос о месте кумранской секты в истории иудаизма и христианства будет еще в течение долгого времени предметом углубленных исследований.

В последнее время стали появляться исследования, показывающие значение кумранских рукописей для истории и других религий и религиозных течений, как например, мандеизма[8] и ислама[9]. Большое значение кумранские рукописи имеют для изучения идеологических корней караитства[10] и религиозной практики караимов, среди рукописей которых, как известно, впервые был обнаружен Дамасский документ в списке XII в. н. э.

Плодотворным и многообещающим является лингвистическое изучение новооткрытых памятников. История алфавита, письма и письменной техники; орфография, фонетика, лексика и синтаксис еврейского и арамейского языков и диалектов, проблема разговорного языка эпохи (мишнаитский?) и «койне» — вот далеко не полный перечень тех вопросов, которые получили мощный стимул для дальнейшей разработки на базе новых рукописных

---

[7] Ф. Энгельс. Книга Откровения, Там же, стр. 164.

[8] F. M. Braun. Le mandéisme et la secte essénienne de Qumrân, «L'Ancien Testament et l'Orient». Études présentées aux VI-e Journées Bibliques de Louvain. 1954, p. 193—230.

[9] См. главу «Islam and the Qumran Sect» в кн.: Ch. Rabin, Qumran Studies. Oxf., 1957, p. 112—130.

[10] N. Wieder. The Qumran Sectaries and the Caraites, JQR, 1956, 47, N 2, p. 97—113; 1957, 47, N 3, p. 269—292.

памятников. Выше уже говорилось, что лишь с появлением кумранских рукописей возникла прочная основа для научной разработки проблем арамейской и еврейской палеографии, для которой до сих пор не было базы из-за скудности имевшихся в распоряжении науки древних рукописных текстов [11]. В связи с этим необходимо еще раз подчеркнуть, что всестороннее изучение письма и языка кумранских рукописей является ключом для их правильной датировки и интерпретации и, стало быть, для раскрытия их историко-культурного значения.

Кумранские рукописи предоставили в распоряжение науки подлинные первоисточники для изучения социально-политических и идейных движений Иудеи II в. до н. э., часто принимавших в древности, как и в средние века, религиозную окраску. Надо полагать, что эти источники помогут осветить плохо документированный до сих пор период в истории Палестины и Сирии, известный только на основании более поздних и большей частью тенденциозных литературных источников. Разнообразный характер найденных рукописей позволяет предположить, что они отражают не одну, а различные группы внутри одного и того же общественно-политического и религиозного движения.

История кумранской общины и ее идеологии по новому ставит вопрос о содержании идейно-политической борьбы различных общественных течений в Иудее. Особый стимул для дальнейшего всестороннего углубленного изучения получила проблема ессейства. Кумранские рукописи открывают также новые перспективы для изучения и других общественно-религиозных течений в иудействе, в частности, фарисейского движения. Так, например, автор одного из последних исследований о Гиллеле высказал предположение, что этот религиозный реформатор занимал промежуточную позицию между фарисеями и кумранцами [12].

---

[11] С. Москати указал также на значение кумранских рукописей для разработки вопросов еврейской эпиграфики.

[12] См. N. N. Clatzer. Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls. «The Scrolls and the New Testament», ed. by K. Stendahl. N. Y., 1957, 232—244 и 298—301.

На значение талмудического и раввинистического материала для изучения кумранской общины недавно обратил внимание Лемаи. См.

Находки из Вади Мурабба'ат обогатили историческую науку документальными памятниками периода второго антиримского восстания 132—135 гг. н. э. Деловые и хозяйственные документы из Вади Мурабба'ат и из неустановленных мест нахождения — первые дошедшие до нас подлинные документы периода I—II вв. н. э., которые освещают хозяйственную и деловую жизнь Иудеи между двумя антиримскими восстаниями. Эти документы интересны и тем, что они вскрывают взаимосвязь юридической практики в Палестине с вавилонским, греко-египетским и талмудическим правом. Наконец, большой интерес для исторической науки представляют также новые данные рукописей из Кумрана, Вади Мурабба'ат и Мирд по топографии и топонимике Палестины библейского и римско-византийского периодов.

Положение с исследованием кумранских рукописей сейчас таково, что каждый день приносит все больше новых вопросов и пока еще мало решений. До опубликования всех текстов это вполне закономерно и понятно. В то же время надо надеяться, что терпение и соблюдение необходимой осторожности в сочетании со стремительностью темпа, в котором ведутся исследования, вскоре изменят положение и каждый день будет приносить все новые достижения.

M. R. Lehmann. Talmudic Material Relating to the Dead Sea Scrolls. RQ, 1959, 1, N 3, fasc. 3, p. 391—404. Работа С. Либермана (S. Lieberman. Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources. 1951) остается мне недоступной. О взаимоотношении идеологии и практики фарисеев и кумранской общины см. Ch. Rabin. Qumran Studies («Scripta Judaica», II. Oxf., 1957).

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

332 г. до н. э. — Включенне Иуден в состав державы Александра Македонского
197 — 166 гг. — Иудея под властью Селевкидов
175 — 164 гг. — Антнох IV Эпнфан
167 г. — Начало народно-освободительного антнселевкидского двнження в Иудее
166—37 гг. — Правление Хасмонеев
166—160 гг. — Иуда Маккавей
160—142 гг. — Ионатан
142—134 гг. — Снмон
134—104 гг. — Иоанн Гиркан
103— 76 гг. — Александр Яннай
88 г. — Народное восстание протнв Янная
66—62 гг. — Восточный поход Помпея
63 г. — Включенне Иуден в состав Римского государства
37—4 гг. — Ирод I
4 г до н. э. — 6 г. н. э. — Архелай
6—66 гг. — Иудея под властью рнмских прокураторов
66—73 гг. — Иудейская война
132—135 гг — Восстанне Бар-Кохбы

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ — Вестннк Древней Историн.
ЖМП — Журнал Московской Патрнархнн.
BA — Biblical Archaeologist.
BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
CRAI — Comptes Rendus d'Academie des Inscriptions et des Belles Lettres.
JBL — Journal of Biblical Literature.
JQR — The Jewish Quarterly Review.
JSS — Journal of Semitic Studies.
NTS — New Testament Studies.
PEQ — Palestine Exploration Quarterly.
RB — Revue Biblique.
RQ — Revue de Qumrân.
VT — Vetus Testamentum.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Систематизированный свод литературы по кумранским рукописям имеется в специальной библиографической работе Кристофа Бурхарда: Ch. Burchard. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», N 76. Berlin, 1957.

Библиография Бурхарда содержит 1908 названий работ (в том числе 352 рецензии) на 22 языках, опубликованных до 31.XII 1955 г. с добавлением пропущенных работ и части изданных в 1956 г. Продолжение этого библиографического свода регулярно печатается в журнале «Revue de Qumrân», в первых шести номерах которого (выходит с 1 июля 1958 г.) приведены еще 1687 названий. Ежегодные библиографические обзоры под названием «Manuscripti Deserti Juda» печатаются в приложении к журналу «Biblica» — Elenchus Bibliographicus Biblicus (начиная с 1954 г.) и в других библиографических изданиях. Хорошо подобранные библиографические указатели приложены к некоторым из приводимых ниже общим трудам. Обширные указатели имеются в работах A. Rowley, M. Burrows, J. Allegro. Наиболее полный и систематизированный библиографический указатель содержится в подстрочных примечаниях книги Ф. Кросса (1958) и Г. Г. Раули (1952).

Ниже приводится перечень наиболее важных изданий кумранских текстов и конкорданций, а также список литературы на русском и иностранных языках. В списке литературы на иностранных языках названы лишь некоторые из наиболее значительных книг общего характера. Количество статей как общего, так и специального характера так велико, что даже краткая выборка из них весьма затруднительна. Исключение делается только для единственной статьи, посвященной экономической жизни кумранской общины.

Важнейшие издания текстов

«Семь свитков» и фрагменты первой пещеры

Burrows M., Trever J. C., Brownlee W. H. (eds.). The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. I. — The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. New Haven, 1950; vol. II, fascile 2 — Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline New Haven, 1951.

Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. Jer., 1955.

«The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness», edited with an introduction emendations and a commentary by Y. Yadin. Jer, 1957.

«The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea». Text, introduction, commentary and glossary by J. Licht. Jer., 1957.

«A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea». Discription and contents of the Scroll. Facsimiles, transcription and translation of columns II, XIX—XXII by N. Avigad and Y. Yadin. Jer., 1956.

«'Edah we — 'Eduth. Three Scrolls from the Judaean Desert. The Legacy of Community», ed. with vocalization, introduction, notes and indices by A. M. Habermann. Jer., 1952.

«Discoveries in the Judaean Desert». I. Qumran Cave I, ed. by D. Barthélemy and J. T. Milik, with contributions by R. de Vaux, C. M. Crowfoot, H. J. Plenderleith, G. L. Harding. Oxf., 1955.

Четвертая пещера

Allegro J. M. Newly-discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumran. «Palestine Exploration Quarterly», 1954, p. 69—75 (4QpPs37).

Allegro J. M. Further Light of the History of the Qumran sect, JBL, 1956, 75, part II, p. 89—95 (4QpNah. — p. 89—93; 4QpPs — p. 94—95).

Allegro J. M. Further Messianic References in Qumran Literature. JBL, 1956, 75, part III, p. 174—187 (4Q Testimonia).

Allegro J. M. More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave. JBL, 1958, part III, p. 215—221 ($4QpIs^{a,b,c,d}$).

Allegro J. M. A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave ($4QpHos^b$), JBL, 78, part. II, 1959, p. 142—147.

Cross F. M. A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint. BASOR, 1953, N 132, p. 15—26 (4QSam).

Cross F. M. The Oldest Maunscripts from Qumran. JBL, 1955, 74, part III, p. 147—172 ($4QSam^b$— p. 165—172).

Milik J. T. Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumrân. RB, 1955, 62, p. 398—406 (4QT. Levi).

Milik J. T. «Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân, RB, 1956, 73, p. 407—415.

Muilenburg J. A. Qoheleth Scroll from Qumran. BASOR, 1954, 135, p. 20—28 (4QQoh.).

Skehan P. W. A Fragment of the «Song of Moses» from Qumran, BASOR, 1954, 136, p. 12—15 (4Q Deut. 32).

Skehan P. W. Exodus in the Samaritan Recension from Qumran, JBL, 1955, 74, p. 182—187 ($4QEx^a$).

Шестая пещера

Baillet M. Fragments du document de Damas: Qumrân, Grotte 6, RB, 1956, 63, p. 513—523 (6QD).

Первые издания названных на стр. 120—123 документов следующие: 1. J. T. Milik. Une lettre de Simeon bar Kokhéba, RB, 1953. 60, p. 276—294; 2. R de Vaux. Quelques textes hébreux de Murabbaʻat. III. Un document sur papyrus datant de la Seconde Révolte, RB, 1953, 60, p. 269—275; 3. J. T. Milik. Un contrat juif de l'an 134 après J. C. RB, 1954, 61, p. 182—190; 4. J. Starcky. Un contrat nabatéen sur papyrus. RB, 1954, 61, p. 161—181.

Кроме того, из деловых документов были изданы еще: 1) брачный контракт на набатейском языке: S. A. Birnbaum. The Kephar Bebhayu Marriage Deed, «Journal of American Oriental Society», 1958, 78, № 1, p. 12—18 (ср. его же The Negeb Script, VT, 1956, 6, № 4, p. 337—371); 2) долговая расписка на греческом языке: P. Benoit. Une reconnaissance de dette du II-e siècle en Palestine, Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni, Milano, 1957, vol. II, p. 257—272.

Каирская гениза

Rabin Ch. The Zadokite Documents. I. The Admonition. II The Laws, second revised edition. Oxf., 1958.

Общий свод небиблейских текстов

«Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judaean Desert», ed. with vocalization, introduction, notes and concordance by A. M. Habermann, Tel-Aviv, 1959.

Переводы текстов

Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures in English Translation. N. Y., 1956.

Старкова К. Б. Устав для всего общества Израиля в конечные дни, «Палестинский сборник», 1959, 4(67), стр. 17—72.

Ряд других комментированных переводов отдельных текстов на различные языки см. в библиографии Бурхарда и в его библиографических приложениях к Revue de Qumrân. Целые собрания переводов приложены к указанным ниже книгам H. Bardtke, M. Burrows, G. Molin, A. Vincent, H. Del Medico.

Конкорданции

Carmignac J. Concordance hébraique de la Règle de la Guerre, RQ, 1958, № 1, p. 7—49.

Lignée H. Concordance de 1 Q Genesis Apocryphon, RQ, 1958, 1, № 2, p. 163—198.

Конкорданций к текстам первой пещеры см. в приложении к указанному изданию Qumran Cave I.

Литература на русском языке

Амусин И. Д. Документы из Вади Мурабба'ат, ВДИ, 1958, № 1, стр. 104—124.

Амусин И. Д. Кумранский фрагмент «молитвы» вавилонского царя Набонида, ВДИ, 1958, № 4, стр. 104—117.

Амусин И. Д. Арамейский контракт от 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря «Сборник в честь семидесятилетия академика В. В. Струве» (в печати).

Донини А. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства, ВДИ, 1958, № 2, стр. 114—131.

Каждан А. П. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. «Вопросы истории религии и атеизма», 1956, 4, стр. 280—313.

Лившиц Г. М. Кумранские рукописи. Минск, 1959, 81 стр.

Старкова К. Б. Рукописи из окрестностей Мертвого моря. ВДИ, 1956, № 1, стр. 87—102.

Старкова К. Б. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря. ВДИ, 1958, № 1, стр. 196—211.

Литература на иностранных языках

Allegro J. M. The Dead Sea Scrolls (Penguin Book), Hardmondsworth, 1956 (В 1958 г. вышло 2-е издание этой книги под названием: «The Dead Sea Scrolls and the Origins of Christianity». Criterion Books. N. Y.).

«Aspects of the Dead Sea Scrolls». «Scripta Hierosolymitana», vol. IV. Jer., 1958.

Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin, 1953.

Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Die Sekte von Qumran. Berlin, 1958.

Bruce F. F. Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. London, 1956.

Burrows M. The Dead Sea Scrolls with Translations by the author, N. Y., 1955.

Burrows M. More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958.

Carmignac J. Le Docteur de Justice et Jésus-Christ. Paris, 1957.

Daniélou J. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Paris, 1957.

Del Medico H. H. L'énigme des manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1957.

Davies A. P. The Meaning of the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1956.

Dupont-Sommer A. Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1950.

Dupont-Sommer A. Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1953.

Eissfeldt O. Apocryphen und Pseudepigraphenartigen Schriften unter der Qumran-Texten. «Einleitung in das Alte Testament», Tübingen, 1956, p. 788—822.

Elliger K. Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer. 1953.

Farmer W. R. The Economic Basis of the Qumran Community. «Theologische Zeitschrift», 1955, 11, p. 295—308.

Fritsch C. T. The Qumran Community. Its History and Scrolls. London, 1956.
Jaubert, Annie. La date de la Gène, calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1957.
Kahle P. Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttgart, 1951.
Kross F. M. The Ancient Library of Qumran, und Modern Biblical Studies. N. Y., 1958.
Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. Préface de R. de Vaux. Paris, 1957.
Molin A. Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer. Wien, 1954.
Murphy R. E. The Dead Sea Scrolls and the Bible, 1956.
Ploegvander J. The Excavations at Qumran, a Survey of the Judaean Brotherhood and its Ideas. London—N. Y., 1958.
Rabin Ch. Qumran Studies. Oxf., 1957.
Roth C. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Tel-Aviv, 1958.
Rowley H. H. The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls. Oxf., 1952.
Schonfield H. J. Secrets of the Dead Sea Scrolls. Studies towards their Solution. London, 1956.
Schubert K. Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. München—Basel, 1958.
«Studies in the Dead Sea Scrolls. Lectures Delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E. L. Sukenik. Jer., 1957.
Stendahl K. (ed.) The Scrolls and the New Testament. N. Y., 1957.
Vermés C. Les manuscrits du Désert de Juda. Paris, 1953.
Vincent A. Les maunscrits hébreux du Désert de Juda. Paris, 1955.
Wilson E. The Scrolls from the Dead Sea. London, 1955.
Woode van der A. S. Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran. Assen, 1957.
Yadin Y. The Message of the Scrolls. London, 1957.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Иосиф Давидович Амусин

Рукописи Мертвого моря

*

Утверждено к печати редколлегией научно-популярной серии Академии наук СССР

Редактор Издательства *А. Л. Каждан* Технический редактор *Т. В. Полякова*

РИСО АН СССР № 72—42В Сдано в набор 5/II 1960 г. Подписано к печати 30/VI 1960 г. Формат бум. 84×108 1/32 Печ. л. 8,5=13,94+1 вк. Уч.-изд. л. 14,1+1 вкл. (0,1 уч.-изд.) Тираж 12000 экз. Т-08356. Изд. № 4197. Тип. зак. 34.
[redacted] *Цена 10 руб. 40 коп.*

Издательство Академии наук СССР. Москва, Б-62, Подсосенский пер., д. 21.

3-я типография Изд-ва Академии наук СССР Москва, Н.-Басманная, 23.